طبع بأمر من صاحب الجلالة أمير المؤمنين الملك محمد السادس نصره الله

المملكة المغربية
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي

(ت 790هـ)

تأليف

الأستاذ عبد الحميد العلمي

1422هـ/2001م

بسم الله الرحمان الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين. سيدنا محمد

وعلى آله وصحبه أجمعين

وبعد، فلما كان أمر التحقق بالفقه موكولا لمن بوأهم الله شرف الإيمان والإلمام، فإن من شرط التحقق بذلك الفقه: التدبر في موارد الشريعة، والإحاطة باللسان. وقيد اللسان مشعر بتضلع الناظر من آليات البيان. وقد كان للإمام الشافعي رحمه الله شرف السبق إلى تفتيق تلك الآليات، وكتب الله لمن بعده أمانة التعريف بأسرار التكليف. فاتضحت بجهدهم طرق استدرار الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وظهرت بفضلهم مناهج ربط الدوال بمطلوباتها الخبرية.

والناظر في مباحث الألفاظ، وكيفية الاستدلال بالخطاب يجدها متضمنة لأصول نظرية دلالية، فاقت ما هو مقرر عند النحاة واللغويين. ووجه ذلك التفوق مرده إلى استحضار مقاصد الشارع في تنزيل هذه الشريعة المباركة.

لذا مثلت الدراسات الدلالية قطب الرحى في مختلف الثقافات، وانتصر أصحاب كل فن لما جرى به العمل عندهم. وتنامت دعاوى المتخصصين من القدامى والمحدثين للنظر في عطاءات الأصوليين. وأصبحت إقامة الحجة على تلك الدعاوى موضع قبول عند ذوي العقول.

وإذا كان عمل الأصوليين في المسالك الدلالية قائما على دراسة اللفظ وضعا وحملا واستعمالا. فإن للشاطبي مسارا إضافيا

لفت به الأنظار من كل الأمصار. إذ المعلوم عن مذهبه تأسيس قضايا الاجتهاد على قانون الاستقراء، واستحضار الكليات المقاصدية عند النظر في قضايا الاعيان الجزئية، فجاء عمله جامعا لضروب الجودة، مستوفيا لأسباب النجاح. ومن موجبات ذلك العطاء: إجماع الناس على اعتبار ما تضمنه الموافقات كسبا حقيقيا للثقافة الإسلامية. فمؤلفه فقيه مالكي، وعالم مجدد، وصاحب نظرية متفردة في المقاصد الشرعية.

ويأتي عمل الأستاذ الباحث: عبد الحميد العلمي ضمن الجهود المخلصة لخدمة تراثنا والتعريف بأعلامنا.

وقد وجه لما عقد عليه العزم البحث في موقع المسألة المقاصدية في العملية الدلالية. فاختار أن يترجم عمله ب "منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي (ت 790 هـ) " مبينا أن ارتباط الدلالة بالمسالك اللغوية عند الأصوليين لا يعني التزام الشاطبي بالمعهود في رسومهم. لأن طلب الاحكام في عمله قائم على ركنين لانفكاك لأحدهما عن الثاني: أحدهما يعنى بضرورة العلم بالعربية، والثاني بالمقاصد الشرعية. والتحويم على ذينيك الركنين يفرض استدعاء نظم متكامل يجمع بين العلم بالدليل والإلمام بأمور التعليل ومسالك الشبه والمخيل.

ـ وانطلاقا من الرسالة الدينية والعلمية التي تضطلع بها وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، وجريا على سنتها الحميدة بإحياء تراثنا والتعريف باعلامنا يسعدها أن تشرف على طبع هذا الكتاب ضمن الأعمال القيمة التي تصدرها كل سنة بمناسبة شهر رمضان الأبرك، وذلك ليتيسر الانتفاع به للعلماء، والأساتذة المتخصصين، والطلبة الباحثين.

وتسأل الله العلي القدير أن يجعله في سجل الاعمال الصالحة والمآثر الطيبة والحسنات الخالدة لمولانا أمير الؤمنين :جلالة الملك محمد السادس نصره الله وأيده. وأقر عينه بصنوه السعيد الأمير المولى الرشيد. وحفظه في كافة أسرته الملكية الشريفة، إنه سميع مجيب وهو نعم المولى ونعم النصير.

وزير الأوقاف والشـؤون الإسلامية

الدكتور عبد الكبير العلوي المدغري

بسم الله الرحمان الرحيم

مقدمـــــــة

1) التعريف بموضوع البحث وأهميته :

الحمد لله الحق المبين، هادي الورى إلى صراط مستقيم، باعث محمد صلى الله عليه وسلم بلسان عربي مبين، رحمة بالمؤمنين، وحجة على العالمين.

والحول والقوة لمن لا يؤوده الحفظ وهو العلي العظيم.

وبعد :

لما كان الإقدام على دراسة العلوم الشرعية من أجل الأمـــور شأنا، وأرفعها قدرا، فقد هيأ الله لها جماعة من العلماء، عملوا على نقل موادها، وتحرير قواعدها، وبذلك كتب لها الذيوع والانتشار، وأصبح على عاتق الخلف الأخيار مواصلة المسير فازدانت مؤلفاتهم بالشروح الوافية، والاستدراكات الشافية.

وكان من نتائج الإلمام بهذه العلوم، وجودة الوقوف على أمهات المسائل والفنون، أن برزت في مؤلفات المهتمين نزعة موضوعية تستند إلى التجربة المنهـــجية التي أسسها حذاق المتقدمين، وتدعو إلى استثمار القواعد العلمية التي بلورتها عطاءات السابقين.

ولعل أهم ما وجه عناية العلماء العاملين، وشحذ همم خدام الشريعة من الأئمة والمجتهدين هو التطلع إلى تفسير النصوص الدينية لاستدرار المعاني الشرعية منها، الشيء الذي استوجب بذل الجهود والطاقات، وتسخير المعارف والمهارات للقيام بهذه المهمة أحسن قيام.

ويمكن اعتبار علم أصول الفقه أرحب مجال عبر العلماء من خلاله عن قدرتهم على التفكير المنهجي المنظم. وذلك بفضل ما ضمنوه من قوانين جامعة وقواعد ضابطة.

وقد دأب المهتمون بعد أن هيأ الله للإمام الشافعي (ت 204 هـ) أسباب تدوين رسالته الأصولية على التصنيف في هذا العلم مسترشدين بالمعالم المنهجية التي رسمها هذا الإمام في مصنفه، والتي أسهمت في بلورة العطاء الأصولي بشكل ناضج على أيدي علماء القرن الخامس الهجري.

وإذا كنت أطمئن إلى أن مراحل التأليف الأصولي عرفت ازدهارا أسفر عن ظهور مؤلفات قيمة تعتبر نموذجا مشرفا لها، فإني أطمئن كذلك إلى أن توجه علمائنا نحو تقنين مواد هذا العلم كان استجابة لمنهجية توخت حصر أهم النظريات التشريعية وربطها بأدلة إجمالية يحكم بها على مختلف القضايا الجزئية. وهذا ما يعرف عند أهل التحقيق بعلم الفقه الذي يتطلب الخوض فيه الإلمام بعلمي الأصول والعربية.

"فأما استمداده من علم الأصول فواضح وتسميته بأصول الفقه ناطق بذلك، وأما العربية فلأن أدلته من الكتاب والسنة عربية فيتوقف فهم تلك الأدلة على فهمها، والعلم بمدلولها على علمها"[(1)].

لذلك فإنه بالإمكان عد المباحث الدلالية مسألة أساسية في نجاح سير العملية الاجتهادية، وقد أقبل الأصوليون على دراستها وفق مقتضيات ثابتة أملتها ضرورة حفظ النصوص الشرعية من كل ما من شأنه أن يفقدها قدسيتها الدينية، أو يحط من قيمتها التشريعية وهذا ما يفسرتنافسهم في إغناء المباحث اللغوية فإنهم "دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون"[(2)].

وبنظرنا إلى طريقتهم في عرض المباحث الدلالية ندرك أهمية الجهود المبذولة فيها، فقد توصل بعض المشتغلين بهذا العلم إلى أن عمل الأصوليين فاق ما هو مقرر عند أئمة العلم من المهتمين بالصناعة النحوية، جاء في كتاب الإبهاج:

"وكذلك كتب النحو لو طلبت معنى الاستثناء وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب. وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو، فهذا ونحوه مما تكفل به أصول الفقه"[(3)].

وبهذا يعلم ان للاصوليين النصيب الاوفر في إقامة عمارة هذا العلم الشيء الذي جعل آراءهم محط عناية المهتمين من

1) الكوكب الدرى 45.
2) الإبهاج 7/1.
3) نفسه 7/1.

القدامى والمحدثين الذين وجدوا هذه الآراء "ذات قيمة نظرية عالية تؤلف من دون شك أول تصميم منهجي لبناء علم السيمياء"(4).

وإذا كنـت لست بحاجة إلى الوقوف على عناصر هذا البناء وأثره في علم اللسانيات الحديث حتى لا أخرج بالموضوع عما حد لــه. فـإن الأمـر لا يمنع من الاطلاع على ما ورد عند الآخرين انطلاقا من أن "الوقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدة البحث وشدة البحـث لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال والنظر فـي طـبائـع الأشـياء، وسـماع حجـة كل محتج، والنظر فيها والتفتيش"(5).

وبعـد المطالعة والتفتيش، وجدت أن ما قيل في الموضوع يكاد لا يخرج عما هو مقررعند المتقدمين"(6).

لذلـك فـإذا ورد في هذا التقييد لفت إلى بعض هذه الآراء فسيكون بالعرض لا بالذات، لأني فضلت أن ألتزم في هذه الدراسة مبدأ الإهتمام بما ورد عند الأصوليين عامة، وعند الشاطبي خاصة،

4) منطق العرب 44.
5) التقريب لابن حزم 198.
6) فقد ذهب جماعة من المحدثين إلى أن جهود علماء العربية عامة والأصوليين خاصة ذات حضور ملحوظ في علم الدلالة الحديث، من هؤلاء :
ـ الدكتور عادل فاخوري الذي قال: "من أجل تعيين العلاقة بين الألفاظ والمعاني توصل العرب إلى وضع أسس عامة لنظرية العلامات أو السيمياء تحت عنوان الدلالة" منطق العرب 38.
ـ الدكتور مازن الوعر الذي قال : "إن الضوابط المفروضة على التراكيب العربية من أجل الحد من قوة القواعد النحوية كالضوابط المفروضة على التركيب الاستفهامي، تشبه الضوابط المفروضة على القواعد النحوية التوليدية والتحويلية التي وضعها عالم اللسانيات تشو مسكي" مجلة المعرفة ص 111 ـ 112 في مقال "نحو نظرية لسانية حديثة وواقعية لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية".
ـ الدكتور طاهر سليمان حمودة في دراسته عن ابن قيم الجوزية وجهوده في الدرس اللغوي وفي كتابه دراسة المعنى عند الأصوليين.
ـ الدكتور أحمد عبد الغفار في كتابه : التصور اللغوي عند الأصوليين.

إيمانا مني بأن لا سبيل إلى استقامة أمر الأمة الإسلامية إلا بالنظر في مقومات حضارتها.

وتبقى مسألة القراءة في المناهج الحديثة، والوقوف على مستجدات الأبحاث الدلالية فيها أمرا يحتمل التأني والبعد في النظر لأن المآل فيه:

ـ إما أن يكون سببا في استنهاض هممنا، وعونا على شحذ عزائمنا للنظر في هذا العلم وفق ما تتطلبه معطيات التقدم العلمي الحديث، وذلك بشرط المحافظة على خصوصيات اللغة العربية ومقوماتها الاشتقاقية والصرفية والنحوية والبيانية وغيرها.

ـ وإما أن يكون سببا في التعصب لما ورد عند أسلافنا والانتصار له، وذلك بجعله قادرا على استعاب كل ما توصل إليه الدرس الدلالي الحديث، وهذا سيؤدي إلى إسقاط الكثير من الأفكار اللغوية الحديثة عليها "وحمل متعنت لها على البوح بما هي غير قادرة عليه إلا بشق الأنفس"[7].

ـ وإما ان يكون سببا في الإنسياق التام وراء النظريات الدلالية الحديثة، وهذا قد يؤدي إلى جعلها حاكمة على الجهود اللغوية التي شيد معاقدها المحققون من علمائنا.

وإذ أتحفظ مما يروج في بعض المناسبات من الدعوة إلى ضرورة العودة في فهم قضايانا اللغوية إلى المناهج الغربية الحديثة أذكر أن مضمون تلك الدعوة ـ في غياب ضوابطها ـ لا يخلو من آفة علينا وعلى لغتنا ومن مظاهر هذه الآفة:

---

7) مجلة المعرفة ص 14 من مقال "نحن واللغويات" للدكتورعبد النبي اصطيف.

ـ إن جهـود أهل العلم من أسلافنا بلغت مرتبة النضج فيما يـرجع للأبحـاث اللغويـة، وهي اليوم بحاجة إلى من يقوم بسبر أغوارهـا ورصد ظواهرها بمنهج يلائم طبيعتها. ومعلوم أن كثرة التهافـت علـى المـناهج الغربية يضعف من شأن الاعتداد بالذات والشخصية.

كذلك من مظاهر هذه الآفة :

إن الـناظر فـي مـناهج المدارس الحديثة يجدها تستند في عمومها إلى نظريات هي وليدة معطيات ظرفية تزول بزوالها وهذا يعنـي أن توجهـات تلك المدارس تفتقر إلى الحد الذي يحقق القدر المعقول من الموضوعية والاستقرار.

يقـول جورج واستن: "فإن لم تكن وجوديا في الأربعينات، وبنـيويا في الخمسينات، وماركسيا في الستينات، ومتحمسا لنظرية اللغويـات فـي السـبعينات قضي عليك بسهولة باعتبارك شخصا تعوزك الحساسية إزاء مقتضيات الحياة الفكرية"[8].

وبعـد، فـإن موضـوع الدلالة[9] ما زال بحاجة إلى عناية الدارسـين واهتمام الباحثين، ولا أظن أن الجهود المبذولة لحد الآن قد حققت الغرض ووفت بالطلب. يقول رولان بارث: "ومهما كانت درجة تطور اللسانيات البنيوية فهي لم تشيد بعد علم دلالة"[10].

---

8) مجلة المعرفة ص 12 من مقال: " نحن واللغويات " الدكتور عبد النبي اصطيف.

9) عرف بعضهم علم الدلالة بقوله: " هو الفرع الذي يبحث في استخراج قوانين المعنى العامة، وهو العلم المنوط به رصد معنى الإشارات اللغوية ــ الكلمات ــ وإذا ما أوغلنا في تفحص مسائله نجده يخصص الجزء الأكبر منها لمتابعة تطورات المعجم والحالة التي تكون عليها النصوص المختلفة" علم الدلالة العربي ص 188 ــ 189.

10) السيماء5.

إن مـــا يمكـــن استخلاصه بعد تقديم هذه المعطيات هو أن مـــنطق الـــتدرج في فهم قضايانا الدلالية، يقتضي البدء بما جاء به أسلافنا إخراجا ودراسة وفهما واستنتاجا.

ولعـــل الباحـــث في تراث متقدمينا يجد جماعة من العلماء حـــاولوا أن يؤسسوا لأنفسهم طريقة تروم الجديد وتجانب المكرور، رغـــم ما يتطلبه هذا العمل من جرأة نظرية تتخطى المألوف وقدرة علمية تستطيع الوفاء بالمطلوب.

وقـــد توفـــرت أســـباب هذه الجرأة والقدرة في شخص أبي إســـحاق الشـــاطبي المـــتوفى سنة 790 هـــ الذي اعتبر في نظر القدامـــى والمحدثيـــن شخصية علمية متميزة بفضل حسن تدقيقاته الفقهـــية، وجودة بحثه في أمهات المسائل الأصولية، يتجلى ذلك في دعوته إلى استقلال مباحث هذا العلم، ومناداته بتجاوز الوقوف عند القضـــايا اللفظية، وضرورة الالتفات إلى العلل والمقاصد الشرعية، فهو في عمله يقدم نظرة تحليلية لمختلف المسائل الدلالية من خلال عطاءاته المقاصدية.

وإيمانـــا مـــنه بقيمة التفكير المنظم في ضبط مختلف العلوم الإســـلامية فقد عمل في جل كتاباته على الإخلاص لمنهجية معينة. ولـــم يغب عنه بعد ذلك الإيمان والإخلاص أن يختار لإقامة عمارة منهجه مادة ملائمة تستجيب لمتطلبات البحث العلمي المثمر.

لذلك وقف – رحمه الله – حياته لبيان أصول المنهج السليم، فقـــد ضمن الموافقات وغيرها مباحث نفيسة تتعلق بطرق أخذ العلم وأقســـامه وســـبل اكتسابه[11] وفي هذا إشارة إلى أن لا منهج بدون علـــم، ولا علـــم بـــدون عمـــل، ولا علم ولا عمل دون فهم مثمر

---

11) الموافقات 91/1

واستيعاب منظم لأن "المهم هو ما بعد ذلك من تحليل وتعليل وتركيب"[12].

ويمكن نعت ما انتهى إليه أنه وليد ترتيب قائم على التتبع والتحليل المفضيين إلى الجمع والتركيب لاعتماد قانون جامع تنخرط في سلكه قضايا كلية، حاكمة على مختلف الحالات الجزئية.

ومن هنا كان موضوع البحث الذي هو "منهج الدرس الدلالي عند الشاطبى" يهتم بدراسة أهم الضوابط المؤسسة للجوانب الدلالية في عمله الأصولي. وأملي أن يكون تشوفي إلى طرق هذا الموضوع إسهاما في ترسيخ فكرة التمعن في تراثنا الأصولي، ودراسته من خلال كبريات المسائل التي أفرزتها عطاءات الشاطبى باعتبارها تحولا جديدا في تاريخ البحث العلمي.

فالله يجزل الأجر لكل من أسهم في إنجاز هذا العمل، من مؤسسات علمية ومكتبات وطنية وعلماء وأساتذة.

فإليهم جميعا أهدي هذه الدراسة، راجيا منه تعالى أن يلهمني العون والسداد حتى أكون عند حسن ظن الجميع.

2) دواعي الإختيار :

للثقافة الإسلامية إشراقات وضاءة شع سناها بفضل مجموعة من العلماء مكنهم مستواهم العلمي من امتلاك القدرة على الدرس والتحليل، والتفنن في ضروب البحث والتعليل كالإمام الشاطبي الذي حقق بكتابه الموافقات كسبا جديدا في تاريخ الكتابة الأصولية.

وإذا كنت لا أعلم الأسباب الحقيقية التي جعلت هذا المؤلف لا ينال حظه من الشهرة والإقبال، فإني أطمئن إلى أن بداية

---

12) مصطلحات النقد العربي ص 22.

الاهـتمام الحقيقـي به تعود إلى مستهل هذا القرن حيث قام الشيخ مصـطفى محمـد بـن فاضل ماء العينين المتوفى سنة 1328هـ بنظمه أولا، ثم إرفاقه بشرح أسماه: "المرافق على الموافق" كما قام الأسـتاذ عـبد الله دراز بتعليق مهم عليه، وكذا فعل كل من محيي الدين عبد الحميد، ومحمد الخضر حسين ومحمد حسنين مخلوف.

وبذلـك كتب الله للموافقات الذيوع والانتشار، وأصبح على عـاتق علمائنا تبليغ ماحواه من اللطائف والأسرار، وفي مقدمتها: فكرة المقاصد التي استهوت حذاق المحدثـين فألـفوا فيها حيث قام كـل مـن الشـيخ محـمد الطاهر بن عاشـور (ت 1393هـ) والأسـتاذ علال الفاسي (ت 1395 هـ) بالنسج على منوالها.

ومنذ زمن غير بعيد دبت في الأوساط العلمية حركة مباركة ممثلة في أعمال جامعية كنت أحد المنتسبين إليها[13].

وقـد كان ما توصلت إليه من نتائج حافزا لي على اقتناص فـرائد أخرى من شيخ المقاصد لأني كلما ازددت منه قربا، زادني إفادة وكلما اكتشفت فيه أمرا أفاض علي أمورا. فأدركت أن النفس تواقـة للاغتراف من بحر علمه، والتزود من فيض معارفه وأيقنت أن شخصيته قلعة محصنة تحتاج إلى من يقتحمها ليطلع على سرها وعبقريتها.

---

13) من هذه الأعمال مثلا:
رسالة ماجستير "أدلة الأحكام الشرعية في أصول الشاطبي" للأستاذ : محمد عبد الله العجلان من كلية الشريعة بجامعة محمد سعود الإسلامية بالمملكة العربية السعودية سنة 1398 هـ.
رسالة "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" تقدم بها الدكتور : أحمد الريسوني لنيل دبلوم الدراسات العليا بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سنة 1988 م.
رسالة "الشاطبي وفكره الأصولي بين الإبداع والاتباع" تقدمت بها لنيل دبلوم الدراسات العليا بكلية الآداب بفاس سنة 1989م.

والواقـــع أن الإقدام على هذا الاقتحام يعتبر مغامرة ممن قل زاده مـــن الدارسين. أو كان مثلي من الباحثين المبتدئين. ومع ذلك وطدت العزم على مواصلة المسير يحدوني في ذلك.

أ – الإحساس بأن الشاطبي كان يصدر في آرائه عن ترتيب منهجـــي رصين، عمل على استحضاره في كل كتاباته العلمية وقد ترســـخت قوة هذا الإحساس بفعل اطراد ذلك الاستحضار وانتشاره فـــي أبواب الموافقات والاعتصام وغيرهما. ومن ثم تولدت عندي رغـــبة ملحـــة فـــي الاطلاع على أصول هذا المنهج والتعريف به انطلاقا من كبريات آرائه الدلالية.

ب – العمـــل علـــى بـــيان المرتكـــزات المؤسســـة للعملية الإجـــتهادية والبحـــث في الخطوات المكونة لنمط الدرس الدلالي عنده.

ج – محاولـــة تعميق البحث فيما دعا إليه من خلال نظرته الشـــمولية إلى المسائل الأصولية وعدم الاكتفاء فيه بفكرة المقاصد الشـــرعية، وذلك بالوقوف على آرائه في علاقة الدال بالمدلول في أبعادها اللغوية والمقاصدية.

هـــذه أهـــم الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع، وأرجـــو أن يكـــون عملي فيه محاولة موفقة لخدمة جانب مهم من جوانب ثقافتنا الأصولية.

3) **خطة الإنجاز :**

يهدف الموضوع في جملته إلى دراسة أهم القواعد المؤسسة للجانـــب الدلالـــي فـــي فكر أبي إسحاق الأصولي، وعمل مثل هذا يتطلـــب انـــتقاء طريقة تكون أقرب من تحقيق الهدف، وأقدرعلى الوفاء بالغرض.

ولعل أهم ما اعترضني وأنا بصدد تشخيص خطة العمل في هـذا الموضوع، هو الوصول إلى منهج أدرس به منهج الإمام في عمله.

فكـان أن يسـر الله أمـر ذلك الوصول بارتياح النفس إلى الاقتباس من منهجه والسير على طريقته.

وبمـا أنـي سأفرد حيزا خاصا للحديث عن الأسس العلمية لمـنهجه، فسأكتفي الآن بعرض الخطوات العامة التي تبين مراحل إنجاز العمل في هذه الدراسة.

هذه الخطوات راعيت فيها مبدأ التدرج مما هو عام ليتيسر الوصول إلى ما هو خاص. وأول ما يقتضيه منطق البدء بهذا العام هـو الحديث عن المقومات العلمية العامة عند الشاطبي، ثم التدرج للحديث عن مفهوم الدلالة وأقسامها ليتأتى الوصول إلى بيان منهجه في تناول القضايا الدلالية.

لذلـك ارتأيـت أن أرتب هذه الرسالة على قسمين يصدران بمقدمة، ويتضمنان عدة أبواب وخاتمة.

وسيعنى القسم الأول ببحث المقومات العامة للفكر الأصولي عند الشاطبي، ويدور الكلام فيه على بابين:

ـ يهـتم أولهمـا بالتعريف بالإمام الشاطبي في فصلين أقدم فيهما دراسة نقدية للمصادر التي ترجمت له مع الاقتصار على ذكر ما له تعلق بحياته العلمية.

ـ ويهـتم الثاني ببسط القول فى هذه المقومات في جوانبها النظرية والعلمية والمنهجية.

أمـا القسم الثاني فسيفرد للحديث عن منهج الدرس الدلالى عند صاحب الموافقات. وسيوزع الكلام فيه على أربعة أبواب :

- يخصص الأول منها للحديث عن مفهوم الدلالة عموما وعند الشاطبي على الخصوص، وهذا يستدعي الكلام عن أقسامها وصيغها، وعن مفهوم الدليل وأنواعه.

ورعيا لمبدأ التدرج فإن الباب الثاني سيعنى بالحديث عن منهج الشاطبي في الدلالة اللفظية باعتبارها قسيمة للدلالة المقاصدية، لأنه بالطرفين تكتمل صورة المنهج عنده كما سنرى.

وسيهتم الباب بالحديث عن اللفظ كعنصر في التواصل الدلالي، وما يتطلبه الموقف الكلامي من مراعاة جانب المخاطب والمخاطب ونفس الخطاب، وما يتعلق بها من مباحث السياق، لأنتقل بعد ذلك إلى بيان موقع الألفاظ من معرفة المقاصد، والاستدلال عليها. وبإمكان استقلالها باستنباط الأحكام.

ومما يهتم الباب به أيضا بحث دلالة الألفاظ في سياق تقابلها الدلالي. وفيه تدرس مجموعة من الألفاظ حسب مراتبها في الوضوح والخفاء، كالمحكم والمتشابه والظاهر والمؤول والمبين والمجمل...

- وسيخصص الباب الثالث للحديث عن منهجه في الدلالة المقاصدية في نسق تقابلي، يلتقي فيه ما هو شرعي بما هو بشري، وما هو أصلي بما هو تبعي وما هو كلي بما هو جزئي، كما سيخصص جانب منه لبحث أوجه الدلالة المقاصدية في علاقتها باستثمار الأحكام الشرعية.

وبالجمع بين الدلالتين : اللفظية والمقاصدية تكتمل صورة المنهج الذي اتضحت معالمه في دعوته المتكررة إلى أن كل من رام الصناعة الأصولية عليه أن يكون ضليعا من العلم بالمقاصد الشرعية وباللغة العربية.

– أما الباب الرابع فسأخصصه لبيان أثر وحدته المنهجية في توجيه المباحث الأصولية.

وسأستعين في هذا العمل بجملة أمور منها:

أ – رصد القضايا الدلالية الهامة، وإرجاعها إلى الهيكل العام الذي يشخص خطة المنهج عنده.

ب – مناقشة هذه القضايا في إطارها التصنيفي من خلال أهم النظريات المرتبطة بها.

ج – استقراء القواعد الشرعية القادرة على احتواء القضايا الدلالية، والعمل على تصنيفها حسب ما تقتضيه طبيعة الدرس والمناقشة.

د – الاهتمام بجانب التفسير المقاصدي عنده، لأنه شاع في الأوساط العلمية الحديث عن المقاصد من حيث التعريف والتقسيم، وبقي أمر كيفية استنباط الأحكام بكلياتها بحاجة إلى بسط وتمثيل. وأخيرا يذيل موضوع البحث بخاتمة تتضمن خلاصة استنتاجية لأهم ما ورد في مباحثه الدلالية لأخلص إلى عرض مجموعة من الفهارس أذكر منها :

_ فهرس المصادر والمراجع، وسيعرض ضمن مجموعات كل منها تضم كتبا في حقل معرفي معين.

ونظرا لأهمية المصادر الأصولية، والكتب المهتمة بالقواعد الفقهية، والدراسات اللغوية في إغناء مباحث الموضوع فإني سأعمد إلى انتقاء أهم ما يمثل مختلف المدارس منها كما سأعمل على الرجوع إلى مجموعة من الكتب تمثل في مجملها ضروب ثقافتنا الإسلامية، والتي يتطلب عرضها العمل على تصنيفها ضمن مجموعات تقيد في محلها من هذه الدراسة.

ـ فهرس الآيات القرآنية الكريمة.

ـ فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.

ـ فهرس الأعلام الذي ترتب فيه الأسماء ضمن مجموعات أقدم فيها تراجم من أراه بحاجة إليها. وهذا يفسر سبب اكتفائي في ثنايا البحث بالإشارة إلى تاريخ وفاتها.

ـ فهرس الموضوعات.

4) تحديد المصطلح :

يتضمن عنوان الرسالة قيدين كبيرين يتحقق بموجبهما النظر في المسلك العام لاستدرار المعاني والأحكام، لذا اقتضى منهج الدراسة أن أفرد كلا منهما بشيء من الكلام.

وهذان القيدان هما : المنهج والدلالة. فما المقصود بالمنهج أولا ؟

أ - المنهج :

لعل من آفة " فقد الدليل أن يمشي الإنسان على غير سبيل وينتمي إلى غير قبيل[14].

والمعلوم من أمر الشريعة أنها متضمنة لأصول السير في هذا السبيل، فجاءت دعوتها صريحة إلى تبين ما يميز بين النجدين ويضمن السعادة في الدارين، فجعلت أمر التبين فيه منوطا بالتزود من العلم، كما جعلت شرط التحقق به أن يؤخذ على بينة من سلامة السبيل وصدق صحة الدليل.

14) الموافقات 22/1.

ومـــن تمام صحة السلامة في العلم استحضار منطق التبين. وهذا يتطلب حسن اختيار المنهج.

وقـــد كان لدعوة الإسلام إلى المنهج والعلم صدى طيب في نفـــوس علمائـــنا فبســـطوا نفوذهـــم بفضل امتلاكهم ناصية المنهج واعتمادهم مبدأ العلم للعمل.

وإذا كـــان الشاطبي أحد من كتب الله لهم أمر الانخراط في سلك هؤلاء المحققين فذاك لأنه آمن بضرورة السير في درب العلم وفـــق قـــانون منظم عمل على إنشائه بما تهيأ له من أسباب النظر والاطلاع، فجاءت أبحاثه فيه موجهة بما استلهمه من أصول البحث الرصين المرصع بضوابط العلم السليم.

لذا فإذا ورد في هذا التقييد ذكر للمنهج فالمقصود به الأسس العامـــة التـــي اعـــتمدها باطراد في بسط آرائه العلمية وعمل على استحضارها في جوانب العرض والتحليل والاستدلال.

وهـــذا احـــتراز مـــن أن يؤخذ المصطلح على شرط بعض الواضعين ما دام موضوع البحث يتطلب بيانه كما هو عند صاحبه. ولمـــا كان الحديث عن منهج الشاطبي يستدعي استنطاق اعتبارات مـــتعددة تصعب السيطرة عليها الآن، فإني سأكتفي في هذا المقام بالإشـــارة إلـــى أنـــي رمت في بيانها استحضار الجوانب النظرية والعلمـــية والمنهجية، والانطلاق في بسطها من المرتكزات الأولية للـــتدرج فـــي تحليلها إلى آحادها الجزئية، ثم العودة إلى نظمها في تراجم فقهية تردها إلى أصولها الكلية، لأن كلية هذا المنهج تقتضي التحليل أولا ثم التركيب ثانيا.

وهذا ما يفسر اختياري في الانطلاق بهذا العمل مما هو عام ثـــم العمل على تفييئه إلى ما يعين على تبين عناصره، والعودة إلى جمع شتاتها في وحدة عضوية تمس التصور والمنهج والغاية.

ب – الدلالة :

إن المقصـــود بالدلالي في العنوان إشعار القارئ بأن متعلق المنهج في هذه الدراسة هو الدلالة فالياء فيه للنسبة.

وإذا كانـــت مســـألة الدلالـــة تمـــثل موضوعا مشتركا بين المشـــتغلين بالعلوم الإسلامية. فإن للأصوليين فيها حضورا بو أهم شرف البحث في المطلوبات الخبرية بعد تصحيح النظر في دوالها. ولم يتقيدوا فيها بتفسير اللغويين وقواعد النحويين وأذواق البلاغيين فقد امتزج عندهم ما هو لغوي بما هو شرعي هدفهم الأسمى خدمة الدلالة وبحث أوجه تعيينها.

وهكـــذا اتسعت نظرتهم لطرق الاستثمار فذكروا أن مسالك الدلالـــة تـــتحقق بالنظر في الألفاظ والأفعال والتقريرات وبالإلتفات إلى المعاني والعلل والأمارات وغيرها من القرائن والمساقات.

إلا أن ارتـــباطهم بالتـــنزيل، ومـــا يتبعه من ضرورة الأخذ بطبـــيعة اللســـان المـــنزل به، جعلهم ينطلقون في حديثهم عن هذه المســـالك مـــن مباحـــث الألفاظ، فعملوا على استدرار المعاني من منظومها ومفهومها ومعقولها[15].

واســـتغلوا حديـــثهم عن المنطوق ليميزوا فيه بين الصريح الـــدال على الحكم بالمطابقة أو التضمن، وغير الصريح الدال عليه

---

15) جاء في المستصفى 316/1.
" اللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه أو بفحواه ومفهومه أو بمعناه ومعقوله وهو الاقتباس الذي يسمى قياسا فهذه ثلاثة فنون: المنظوم والمفهوم والمعقول".

بالالــتزام، كمـــا مـــيزوا في المفهوم بين الموافق والمخالف ونبه بَعضـــهم علـــى أن مستند الفهم في المفهوم جار على مقتضى اللغة وعرف الاستعمال، فعلة الحكم فيه لغوية. جاء في كشف الأسرار :

"والمــراد بالمعاني : المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللا"[16].

وبهــذا يعلم أن ركون الأصوليين إلى قبول مبدأ التعليل بما هــو لغــوي مفــض إلــى قــبولهم لمــا هــو شرعي في القياس والاستصلاح.

لذلك تقرر عندهم أن العلة مسلك دلالي معتبر، فقد نص ابن القصـــار المالكي (ت 398 هــ) على أن "العلة عند مالك والفقهاء، هي الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها"[17].

وما جاز أن يتعلق الحكم به جاز أن يكون دليلا عليه.

كمـــا نبه الغزالي (ت 505 هــ) على أن "دلالة الألفاظ على الشيء إما أن تكون بطريق التعليل أو اللغة أو العرف"[18].

وقوله "بطريق التعليل" مؤذن بإمكان اعتبار العلة دليلا. "فكل علـــة يجوز أن تسمى دلالة لأنها تدل على الحكم، فالمؤثر أبدا يدل على الأثر"[19].

---

16) كشف الأسرار 12/1.
17) رسالة في أصول الفقه 22.
18) شفاء الغليل 56.
19) نفسه 20.

ولفـظ العلــة أو التعلـيل يصدق على ما هو خاص يتعين بموجبه إدراك علة عين المنصوص وعلى ما هو عام يتطلب النظر في جنس المقصود من المصالح الشرعية.

ومــن مــبدأ هــذا التراتب يتبين أن منطلق الأصوليين في التدرج الدلالي يقتضي البدء بالمنصوص واستغلاله منطوقا صريحا وغـير صــريح ثم الانتقال بعده إلي العلل اللغوية في المفاهيم أو الشرعية في أبعادها الجزئية القياسيّة والكلية المقاصدية[20].

وهــذا ما رامه الإمام الشاطبي عندما نص في مواطن من موافقاته على أن طرق الدلالة إنما تتحصل من جانبين :

- أحدهمـــا: العلم بالعربية والثاني الإلمام بالمقاصد الشرعية لأن:

"القــرآن والســنة لمــا كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة"[21].

فقوله بضــرورة الإحاطـــة باللسان مشعر بالدلالة اللفظية، وقوله بضـــرورة الإلمــام بالمقاصـــد مؤذن بدلالـــة العلل الجزئية والكلية.

---

20) استقرى الدكتور ادريس حمادي في رسالته الطرق العامة لاستثمار الخطاب كما عرض لاوجه التراتب فيها.
ينظر: الخطاب الشرعي وطرق استثماره الباب الثالث 205... والفصل الخامس منه 417.

21) الموافقات31/3

وقد وجه حديثه عنهما بأمور أهمها:

أ – ضرورة مراعاة معهود اللسان في مجاري الخطاب.

ب – تسليمه القول بإمكان التعليل[22].

ج – تحديده مصطلح العلة واعتباره هو المصلحة أو المفسدة. جاء في الموافقات: "والعلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها"[23].

وجاء فيه أيضا: "وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي"[24].

د – قوله بالعلل - المصالح – الجزئية والكلية لأن الشريعة "قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة وعلى مصلحة كلية على الجملة"[25].

هـ – ميله بمقتضى تحكيم الكليات إلى اعتماد العلل الكلية، فقد تقرر عنده "أن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيّات"[26]. فإذا تعين المقصود مما اقتضاه جنس العلل والمصالح لم يعد من الضروري الاكتفاء بعين مصلحة جزئية في قياس أو غيره. جاء في الموافقات :

---

22) نفسه 6/2.

23) نفسه 265/1

24) نفسه 265/1

25) نفسه 131/4

26) الموافقات 139/1.

إذا اســتقرى المجتهد "معنى عاما من أدلة خاصة وأطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعــن بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بالدخول تحت عموم المعنى المســتقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره إذ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة، فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه"[27].

ومــن هــذا القبيل جرى العمل عنده بالمصالح المرسلة إذا كانــت ملائمة لتصرفات الشرع وثبت بالاستقراء أن معناها مأخوذ مــن أدلته "لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم لأن ذلك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل"[28].

وبقــي في المسألة نظر يتعلق بأن جنوحه لدلالة العلل الكلية لا يعنــي إعراضــه عن المصالح الجزئية، فإهمال الجزئي في كل الأحــوال قــد يعود على الكلي بالكر والإبطال، كما أن أمر التحقق بالكليات آت من تتبع مواقع الجزئيات.

وبــه يظهــر أن المجتهد إذا بلغ "مبلغا فهم عن الشارع فيه قصــده في كل مسألة من مسائل الشريعة وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا بما أراه الله"[29].

ومن منطلق الجمع بين ما هو لفظي وما هو مقاصدي، وبين ما هو جزئي وما هو كلي فيهما يتبين أن المقصود بالدلالة ما اجتمع فيه القصدان واتحد بسببه الطرفان.

---

27) نفسه 304/3.
28) نفسه 39/1.
29) نفسه 106/4 ــ 107.

وضـــابط المسألة أن البحث الدلالي عنده رهين بانتظامه في مـــنهجه العـــام القاضـــي بتوخـــي القطع في الأحكام لذلك أكد في الموافقـــات" أن الأدلـــة المســـتعملة هنا هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم حسبما تبين في المقدمات"[30].

بالجمع بين الدلالتين يتبين أن منهجه يقوم على مجموعة من المـــتقابلات عمـــل علـــى نظمها في كليات ضبط بها أهم القواعد الخادمة للبيان فجاء عمله بهذا التوجيه قمة في الترابط والاتقان".

30) نفسه 260/3.

القسم الأول :

مقومات الفكر الأصولي
عند الإمام الشاطبي

تعتبر جهود الشاطبى في نظر العديد من الباحثين كسبا حقيقيا للعلوم الإسلامية، كسبا امتدت رحابه لتمس مهمات المسائل النقلية، وتشمل دقائق القضايا العقلية، عرض لها - رحمه الله - في صورة أجلى فيها عن سعة الأفق وعمق الإطلاع. فبلغت من التجانس والتكامل حدا عرج بها إلى مراقي التألق والعطاء في مختلف المناحي العلمية مع وحدة في التصور والمنهج والغاية.

وأول ما يتطلبه النظر في هذه المقومات هو البدء بتعريف الشاطبي للوقوف على الأسس العلمية العامة عنده ليمكن الانتقال إلى بيان أثرها في بلورة عطاءاته الدلالية. فماذا عن التعريف أولا ؟

الباب الأول :

التعريف بالإمام الشاطبي

يهتم الباب بتقديم دراسة وصفية تحليلية لحياة الشاطبي وذلك من خلال فصلين :

يتـناول أولهمـا المصـادر المعتمدة في الموضوع، وذلك بعرضها وتدوين ما يلاحظ بشأنها.

ويعـنى الثانـي ببحث أهم المراحل المؤثرة فى شخصيته. فماذا عن الجانب الأول ؟

الفصل الأول :

المصادر التي ترجمت له

لقـد كـان بـودي أن أعرض للبيئة السياسية والاجتماعية والفكـرية فـي الفـترة التي عاشها الشاطبي، إلا أنني عدلت عنه لنهوض بعض الباحثين به قبلي، كالسادة الأساتذة :

- محمد الكتاني في تحقيقه لكتاب: "روضة التعريف بالحب الشريف"[31].

- ومحمد أبو الأجفان في تقديمه لكتابي "الإفادات والإنشادات"[32] و"فتاوي الإمام الشاطبي"[33].

- وأحمد الريسوني في كتابه: "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"[34].

كما قامت ثلة من علماء الأندلس ممن عاشوا أحداث القرن الثامن الهجرى بالحديث عنها سياسيا واجتماعيا وفكريا أمثال:

- لسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة 776 هـ في كتبه:

"الإحاطة في أخبار غرناطة"[35]، و"اللمحة البدرية"[36]، و"إعمال الأعلام"[37].

---

31) روضة التعريف بالحب الشريف للسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة 776 هـ. عارضه بأصوله وعلق حواشيه وقدم له. الدكتور محمد الكتاني، دار الثقافة الطبعة الأولى 1970 بيروت.

32) الإفادات والإنشادات للإمام الشاطبي المتوفى سنة 790هـ دراسة وتحقيق الدكتور محمد أبو الأجفان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1403هـ ـ 1983م.

33) فتاوي الإمام الشاطبي، حققها وقدم لها : الدكتور محمد أبو الأجفان الطبعة الثانية 1406 هـ ـ 1985م.

34) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان الطبعة الأولى 1411هـ ـ 1991م.

35) الإحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة 776هـ، حقق نصه ووضع مقدمته عبد الله عنان، مكتبة الخانجي الطبعة الأولى، 1394 هـ ـ 1974 م.

36) اللمحة البدرية في الدولة النصرية لابن الخطيب، قدم له وحققه محب الدين الخطيب، منشورات دار الآفاق لبنان الطبعة الثانية 1978 م.

37) إعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، وما يجر ذلك من شجون الكلام، لابن الخطيب، اعتنى بتصحيحه ونشره: ليفي بروفنصال، المطبعة الجديدة، نهج المامونية رباط الفتح، 1353 هـ ـ 1934 م.

- وابن الأحمر المتوفى سنة 807 هـ في كتابه "نثير فرائد الجمان"[38].

- وابـن خلـدون الـمـتوفى سنة 808 هـ فى تاريخه الكبير[39]. لذلك ارتأيت أن أقتصر في هذه الدراسة على ماله صـلة بشخصـية الشـاطبي العلمية من خلال ثلاث مراحل أراها بارزة ومستقلة في حياته، وقبل الشروع في هذا العمل لا بأس من أن ألقي نظرة عن المصادر التي ترجمت له.

---

38) نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان لابن الاحمر إسماعيل بن يوسف بن محمد المتوفى سنة 807 هـ، دراسة وتحقيق : محمد رضوان الداية، دار الثقافة للطباعة والنشر 1967 م.

39) المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر لابن خلدون المتوفى سنة 808 هـ، منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر 1959م.

المبحث الأول :

مصادر الترجمة

لم ترد ترجمة أبي إسحاق في كثير من الكتب التي قد يشجع أسلوب البحث على البدء بها وتلمس البغية منها، من ذلك مثلا :

- الإحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة 776 هـ.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لبرهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون المتوفى سنة 799 هـ.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، لأحمد بن أحمد المقري التلمساني المتوفى سنة 1041 هـ.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي المتوفى سنة 1089 هـ.

ومع ذلك فقد عثرت على مجموعة من الكتب التي اهتم فيها أصحابها بترجمة الشاطبي سأعرضها وفق الترتيب المعجمي لعناوينها.

- أعلام المغرب العربي لعبد الوهاب بن المنصور[40].
- الأعلام للزركلي[41] .
- برنامج المجاري لأبي عبد الله المجاري[42].
- دائرة المعارف لفؤاد أفرم البستاني[43].
- درة الحجال لأبي العباس أحمد بن محمد المكناسي[44].

---

40) ج 1 / ص 132.
41) ج 1/ ص 75.
42) ص 116.
43) ج 4/ ص 169.
44) ج 1/ ص 182.

- شجرة النور الزكية لمحمد بن محمد مخلوف[45].
- طبقات المالكية لمؤلف غير مذكور[46].
- الفتح المبين في طبقات الأصوليين لعبد الله مصطفى المراغي[47].
- الفكر السامي لمحمد بن الحسن الحجوي[48].
- فهرس الفهارس لعبد الحي الكتاني[49].
- المجددون في الإسلام للصعيدي عبد المتعال[50].
- معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة[51].
- الموسوعة العربية الميسرة لجماعة من المؤلفين[52].
- نشأة النحو لمحمد طنطاوي[53].
- نيل الابتهاج للتنبكتي[54].
- هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي[55].
- هذا عن مصادر الترجمة فماذا يلاحظ بشأنها؟

---

45) ص : 231
46) رقم: الترجمة 628 ص 428 مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 3928 د.
47) ج 2/ص 204.
48) ج 2/ص 248.
49) ج 1/ص 191.
50) ص 307.
51) ج 1 ص 118.
52) ص 1068.
53) ص225.
54) ص 46.
55) ج 1 /ص 18

المبحث الثاني :

ما يلاحظ بشأنها

يتعلق النظر هنا بجانبين :

– أحدهما عام : مرده إلى الأمور الآتية :

أ – غـياب أو تغييـب ترجمة الشاطبي من بعض المصادر التي يعلم أو يظن ورودها فيها، كالإحاطة في أخبار غرناطة للسان الديـن بن الخطيب المتوفى سنة 776 هـ. ذلك أن طبيعة الكتاب تقتضـي الحديث عن مجموعة كبيرة من الأعلام المنتمين للحضرة الغرناطـية، وقد أخلص صاحبه لهذا التوجه. فترجم لخلق كثيرين ممن ينتمون لطبقة[56] الشاطبي ولم يعرض له في مؤلفه!.

وليس من الفضول أن أتساءل عن أسباب هذه الحالة:

فهل يتعلق الأمر بكونهما عاشا فترة زمنية مشتركة، فتدخل المسـألة في باب : "المعاصرة تمنع المناصرة ؟" أم أن هناك أسبابا أخرى؟

إن المصـادر تحدثنا عن أن الرجلين كان يعرف كل منهما الآخـر. بل إنهما كانت تجمعهما بعض المجالس، جاء في الإفادات والإنشادات:

---

56) أمثـال ابن الزيـات، والقبـاب، وابن لب، وابن الجيـاب، وابن الفخـار وابن جزي وابن بطوطة.
ينظر بالتتابع : الإحاطة 287/1، 187/1، 39/3، 125/4 و458/4، 157/1، 3/ 273.

"حضرت يوما مجلساً بالمسجد الجامع بغرناطة مقدم القاضي أبـي عـبد الله المقري في أواخر ربيع الأول عام سبعة وخمسين وسـبعمائة وقد جمع ذلك المجلس القاضي أبا عبد الله، والقاضي أبا القاسم الشريف شيخنا، والأستاذ أبا سعيد بن لب، والأستاذ عبد الله البلنسـي، وذا الوزارتـيـن أبـا عبد الله بن الخطيب وجماعة من الطلبة"[57].

كمـا كانـت تجمعهما انشغالات واحدة حول مصير الإسلام والمسـلمين بحاضـرة غـرناطة لكـن الذي كانا يختلفان فيه هو التوجهات والاختيارات التي حددت مستقبل كل منهما.

فـلسان الدين انخرط في سلك الدولة النصرية، وتقلد منصب الوزارة فيها. وبقي محتفظا بعلاقات طيبة مع بعض زملاء الدراسة الذين أصبحوا أدباء وفقـهاء لم يلههم واقع البلاد المضطرب عن الكتابة والمشاركة.

أما الشاطبي، فقد آمن بان معضلة عصره تتعلق بما آل إليه أمـر الإسـلام والمسلمين ببلاده، حيث فتحت المستحدثات أسواقها ومـدت البدع أعناقها، ليشهـد كل يوم استحداث بدعة وإماتة سنة، فرأى أن لا سبيل إلى الخلاص إلا بالرجوع إلى الكتاب والسنة ولا سبيل إلى استثمار ذلك الرجوع إلا بحسن اختيار المنهج لأن:

"أدهى ما يعترض سالك السبيل هو أن يمشي بغير دليل"[58].

لذلك وقف رحمه الله حياته لبيان أصول المنهج السليم، وقد ضـمن الموافقـات مباحث نفيسة تتعلق بطرق أخذ العلم وأقسامه، وسـبل اكتسابه[59] وفي هذا إشارة إلى أن لا منهج بدون علم، ولا

---

57) الإفادات والإنشادات 126 - 127.

58) الموافقات 22/1 بتصرف.

59) نفسه 91/1.

علـــم بـــدون عمـــل، ولا علم ولا عمل دون فهم مثمر، واستيعاب منظم، لأن :

"المهم هو ما بعد ذلك من تحليل وتعليل وتركيب"[60].

وما الموافقات والاعتصام إلا متنفسان عبر من خلالهما عما يخالـــجه سواء تعلق الأمر بالمنهج أم بالعلم. وقد كانت له تجارب دخـــل بمقتضـــاها بعـــض الخطط الدينية كالإمامة والخطابة، لكنه تـــركهما بسبب رفضه الالتزام ببعض ما علق بها من مستحدثات، وقـــد ترتـــب عن رفضه هذا: قيام الناس عليه وعلى من تبعه من أصـــحابه. وكـــانوا يـــعلمون جميعاً أن رفض السكوت في مواطن الحق يحتاج إلى صبر وأناة. لذلك كان يحثهم على الثبات. ويذكرهم بحســـن المـــآب، يقول: "وعلى الجملة فالزمان زمان وقوع... وأن المتمســـك فيه بدينه كالقابض على الجمر، ولكن الأجر فـــيه بحول الله جـــزيل، ورب العـــزة بحفـــظ الحوزة كفيل. فلا عليكم فإن الله مـــــعكم مـــا قصدتم وجه الله بأعمالكم، وثابرتم على اتباع الحق، والمشـــي علـــى طريق الصواب. ورضى المخلوق لا يغني من الله شـــيئا، والله ســـبحانه يـــتولانـــي وإيـــاكم بمـــا تولى بـــه عـــباده الصالحين"[61].

والملاحـــظ أن الانـــتقادات الموجهـــة إليه لم تكن من فئة مخصوصة، بل تعدتها لتشمل العلماء والفقهاء وبعض رجال الدولة.

والذي يبدو كذلك أن صلته[62] لم تكن طيبة بمعاصره ابن خلـــدون المتوفى سنة 808 هـــ حيث لم يتوجه إليه بالسؤال بسبب

---

60) مصطلحات النقد العربي ص: 22.

61) المعيار 141/11.

62) مما كان له أثر في هذه الصلات : تمسكه بما لاح له فيه وجه الحق ولو خالف فيه شيوخه: فقد أفتى في مسائل خالف فيها أستاذه أبا سعيد بن لب منها :

مـــا دار فـــي غـــرناطة مـــن نقاش حول علاقة المريد بالشيخ في موضوع التصوف.

فقد كاتب بشأنها علماء من خارج غرناطة، كأحمد بن قاسم ابن عبد الرحمن الجذامي المعروف بالقباب المتوفى سنة 779 هــ ومحمـــد بن إبراهيم بن محمد بن عباد النفزي الرندي المتوفى سنة 792 هـــ. ونص الجوابين في المعيار[63] وربما شعر ابن خلدون أن إقدام الشاطبي على هذا العمل مشعر بما السكوت عنه أولى من ذكـــره، لذلك اتخذ من هذا التساؤل موضوعا ألف فيه كتابا أسماه: "شفاء السائل في تهذيب المسائل" جاء فيه:

"فذهبـــت إلى كشف القناع عن محل النزاع، وإيضاح الحق فـــي الوصول بهدف الطريق أو الانقطاع، وهل يستغني المريد فيها بالكتـــب والأوضـــاع، أو لا بـــد مـــن الإمام المتبوع والشيخ المطاع؟"[64].

وقـــد كانت هذه المواقف وغيرها سببا كافيا لتبرير إعراض ابن الخطيب وغيره عنه وعن الاهتمام به .

ب – وممـــا يســـتفاد أيضـــا من النـــظر في كتـــابات من ترجموا له:

ـــ "حكم دعاء الإمام للجماعة في ادبار الصلوات" ينظر المعيار 113/11 وشجرة النور 247. وأزهار الرياض 5/2.

ومنها أنه: كان خراج بناء السور في بعض مواضع الأندلس موظفاً على أهل الموضع، فسئل عنه إمام الوقت في الفتيا بالأندلس: الأستاذ الشهير أبو سعيد بن لب فافتى أنه لا يجوز ولا يسوغ، وأفتى صاحب الترجمة بسوغه مستندا إلى المصلحة المرسلة! ينظر– نيل الابتهاج 49- 50.

63) المعيار 117/11 و294/12.

64) شفاء السائل 4.

فشو ظاهرة النقل والتكرار فيها، والباحث عن بغيته قد يستقيم له الأمر بالاقتصار على بعضها، كبرنامج المجاري لأبي عبد الله المجاري المتوفى سنة 860 هـ. ونيل الابتهاج للتنبكتي المتوفى سنة 1032 هـ. الذي أفاض في ترجمته وعرض لبعض أوجه حياته وذكر مواقفه وفتاويه وشعره[65] كما أشار لبعض ما كان له من أبحاث ومناظرات مع بعض معاصريه.

ج – كذلك مما يستفاد منها : إجماعهم على نعته بما ينعت به عادة أهل العلم والسداد من صفات الحفظ والضبط والتفقه والمشاركة مع الإشارة إلى دماثة خلقه وشدة ورعه، وقوة نكيره على المبتدعة والمقلدة.

ـ أما النظر الثاني فخاص : ويتعلق بما انفرد به بعض المترجمين عن غيرهم، أو بما أوردوه في ثنايا كلامهم وهو بحاجة إلى بسط وتعليق. فهما أمران يحتاج كل منهما إلى شيء من الكلام.

– أما الأمر الأول وهو الراجع إلى ما انفرد به بعض المترجمين عن غيرهم فيمكن رده إلى:

أ ـ تنصيص صاحب الأعلام على العنوان الكامل لشرح الشاطبي على الخلاصة في النحو سماه "المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية"[66].

ب – إشارة التنبكتي إلى كتابين ألفهما الشاطبي وأتلفهما في حياته، ولم يذكر سبب هذا الاتلاف، جاء في نيل الابتهاج : "وله أيضا كتاب عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق، وكتاب أصول النحو،

---

65) من شعره في كتاب الشفا للقاضي عياض.

يا من سما لمراقي المجد مقصده   فنفسه بنفيس العلم قد كلفت
هاذي رياض يروق العقل مخبرها   هي الشفا لنفوس الخلق أن دنفت

ينظر الإفادات والإنشادات 150 ـ 151.

66) الأعلام 75/1.

وقــد ذكــرهما معا في شرح الألفية... ورأيت في موضع اخر أنه أتلف الأول في حياته، وأن الثاني أتلف أيضا[67].

ج – تعييــن الأســتاذ عبد الوهاب بن المنصور ليوم وشهر وســنة وفاته، جاء في أعلام المغرب العربي: "وتوفي بغرناطة يوم الثلاثاء أحد أيام شهر شعبان سنة 790 هـــ"[68].

د – إشارة الأستاذ محمد طنطاوي إلى شروط قبول الشاطبى روايـــة الحديث بالمعنى، قال: "وقد أوفى هذا المبحث حقه في باب الاستثناء"[69].

هـــ – اعتبــار الأستـــاذ عمر رضا كحالـــة مؤلف "عنوان الـــتعريف بأســـرار التكلـــيف" كتابا آخر مستقلا عن الموافقات في أصول الأحكام، وهذا سهو يؤكده ما جاء في خطبة الموافقات[70].

=والظاهر أن خلاصة الكافية هي ما يسمى بالألفية.

فلابن مالك أرجوزة في النحو سماها الكافية الشافية قام بشرحها في كتاب جاء في مقدمة تحقيقه:

"وإذا كانت الألفية خلاصة الكافية الشافية...، فالكافية الشافية أسبق من الألفية ضرورة وجود الأصل قبل الفرع...ذلك أن الألفية في حجم ثلث الكافية الشافية" "شرح الكافية الشافية" 46/1.

والمعلوم من كتب التراجم أن الشاطبي قام بشرح على الخلاصة في النحو تؤيده نسخة القرويين عدد 523 التي تؤكد أن الشرح كان على الألفية التي استهلها الناظم بقوله:

كلامنا لفظ مفيد كاستقم   اسم وفعل ثم حرف الكلم

أما الكافية الشافية فقد استهلت بقول الناظم في باب الكلام:

قول مفيد طلبا أو خبرا / هو الكلام كاستمع وسترى

انظر الكافية الشافية 157/1.

67) نيل الابتهاج 49.

68) أعلام المغرب العربي 134.

69) نشأة النحو 225.

70) معجم المؤلفين 118/1. جاء في خطبة الموافقات 24/1.

"ولأجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الحنفية سميته بعنوان التعريف بأسرار التكليف. ثم انتقلت عن هذه السيماء لسند غريب يقضـــي =

و – تفـــرد أبــــي عبد الله المجاري المتوفى سنة 860 هـــ بذكـــر المظان العلمية التي تفقه منها الشـــاطبي على أهم شيوخه. مـــع الإشـــارة إلى ما أدرك من أبوابها ومسائلها وإجازتهم له بها، ومن أمثلة ذلك :

– قراءته مختصر أبي عمرو بن الحاجب المتوفى سنة 646 هــــ علـــى الشـــيـــخ أبـــي علي منصـــور بن عبد الله الزواوي المتـــوفى سنة 770 هـــ. من أول مبادئ اللغة إلى آخره بلفظه إلا يسيرا منه:

"وكـــل ذلـــك قـــراءة تـــفقـــه ونظـــر، وأجازه إجازة عامة بشرطها"[71].

– ســـماعه الجـــامع الصـــحيح للإمام أبي عبد الله البخاري المتوفى سنة 256 هـــ بقراءة الخطيب أبي عبد الله الحفار المتوفى ســـنة 811 هـــ على يد أبي عبد الله بن مرزوق المتوفى سنة 781 هـــ "إلا ثلاثة مواضع فاتته منه وذلك في مجالس بعضها بالمدرسة النصـــرية وسائرها بالجامع الأعظم، وسمع عليه أيضا جميع موطأ مالك بن أنس (ت 179هـــ) رواية يحيى بن يحيى (ت234 هـــ) وذلك بالمدرسة النصرية بالحضرة العلمية بقراءة الخطيب المذكور، وأجازه بهما وبجميع ما يحمل إجازة عامة بشرطها"[72].

=العجب منه الفطن الأريب. وحاصله أني لقيت يوما بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محل الإفادة. وجعلت مجالسهم العلمية محطا للرحل ومناطا للوفادة. وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه، ونابذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه، فقال لي: رأيتك البارحة في النوم وفي يدك كتاب ألفته، فسألتك عنه فأخبرتني أنه كتاب الموافقات قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الطريفة فتخبرني أنك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة، فقلت له: لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة".

71) برنامج المجاري 119.

72) برنامج المجاري 119.

– أخذه القراءات وعلم العربية عن الإمام أبي عبد الله محمد ابن الفخار البيري المتوفى سنة 754 هـ[73].

– تفقهه في التفسير والحديث والأصول وغيرها على الإمام أبي عبد الله المقري المتوفى سنة 758 هـ[74] .

ومما يمكن استفادته أيضا من هذا البرنامج: التعرف على الكتب التي تولى الشاطبي تدريسها، وربطها بأسانيد تلقيها متصلة بمؤلفيها من ذلك مثلا:

ـ ألفية ابن مالك المتوفى سنة 672 هـ، "قرأها[75] عليه أبو عبد الله المجاري وأجازه بها وقال : "أبحت له روايتها عني وجميع ما رويته أو قيدته، وعلى شرطه المعروف عند أهل الحديث"[76].

ـ كتاب سيبويه المتوفي سنة 180 هـ قال المجاري: "سمعت[77] عليه نحو الثلث والوسط منه تفقها"[78].

– مختصر الإمام أبي عمرو بن الحاجب في أصول الفقه، قال المجاري : "سمعت[79] عليه بعضه تفقها"[80].

---

73) نفسه 119.
74) نفسه 120.
75) قال المجاري "وحدثني بها عن شيخه الإمام العلامة أبي عبد الله البيري عن الإمام النحوي أبي محمد عبد المهيمن الحضرمي السبتي عن الشيخ إمام النحاة أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الحلبي المعروف بابن النحاس عن مؤلفها أبي عبد الله بن مالك، ينظر البرنامج 116.
76) البرنامج 116.
77) قال المجاري : " وحدثني بها عن شيخه الإمام النحوي أبي عبد الله البيري عن الأستاذ الكبير أبي إسحاق الغافقي... عن أبي جعفر النحاس عن أبي العباس المبرد أبي عثمان المازني عن أبي الحسن الأخفش عن سيبويه مؤلفه" ينظر البرنامج 116 ـ 117.
78) البرنامج 116.
79) قال المحاري : "وحدث به عن الشيخ النظار أبي علي منصور بن عبد الله الزواوي. قرأ عليه من مبادئ اللغة آخر الكتاب، وحدثه بجميعه عن الإمام أبي عبد الله المسفر البجائي قراءة عليه لجميعه عن أبي علي ناصر الدين المشذالي، قراءة لجميعه عن زين الدين الزواوي، قراءة عليه عن أبي عمرو بن الحاجب مصنفه".
ينظر البرنامج 117 ـ 118.
80) البرنامج 117.

- موطـــأ الإمام مالك بن أنـــس رواية يحيى بن يحيى قال المجـــارى: "ســـمعت بعضـــه علـــيه تفقـــهـــا، وحدثني به بالسند المذكـــور"[81].

وأما الأمر الثاني :

فيرجع إلى ما ورد في ثنايا كلام بعض المترجمين له، وهو بحاجة إلى بسط وتعليق، وسأكتفي بالتمثيل له بمسألة تتعلق بأبحاثه ومـــراجعاته العلمية مع بعض من أدركهم من شيوخ عصره، فبينما اكتفى صاحبا: الشجرة والدرة[82]، بالإشارة إلى أنه كانت له أبحاث نفيســـة مـــع العلماء في مشكلات المسائل. نص صاحب النيل على أسماء من جرت له معهم تلك الأبحاث، كالقباب المتوفى سنة 779 هـــ وابـــن عـــرفة المتوفى سنة 803 هـــ. ونبه على مواضيعها كمراعاة الخلاف والتصوف[83].

ولـــم تفدنـــا هذه الأقوال بمصادر تلك المواضيع ولا بطبيعة بحـــثها واكتفـــت بالإشارة إلى أن مشاركته فيها أجلت عن ظهوره وقوة عارضته. وهذه دعوى تحتاج إلى شيء من البيان.

- فإشـــكال التصـــوف مرتـــبط بالجدل الذي قام حول إلزام الســـالك المـــريد باتخـــاذ الشـــيخ. أو إمكان الاستغناء عنه بالكتب والمؤلفات. حيث انقسم الناس بشأنه فـــريقين. وتجاوز النقاش بينهم "حد الجدال القولي إلى الاشتباك بالأيدي والتضارب بالنعال"[84] وقد كاتب في هذه المسألة كلا من :

---

81) نفسه 118.

82) ينظر شجرة النور الزكية 231، ودرة الحجال 182/1.

83) نيل الابتهاج 45.

84) شفاء السائل "مقدمة ابن تاويت ص : 2".

– أحمد بن قاسم بن عبد الرحمان الجدامي المعروف بالقباب (ت 779 هـ).

– ومحمد بن إبراهيم بن عباد النفزي الرندي (ت 792 هـ).

والظاهر أنه ضمن سؤاله طلبا يتعلق بترتيب الجواب بحسب فصول المناظرة التي عرفهما بها، جاء في جواب القباب:

"وطلبتم مني آخر ذلك كله أن أكتب إليكم بما هو الحق عندي في ذلك مفصلا على فصول المناظرة المذكورة"[85]. وقال في موطن آخر: "وأما الكلام على جميع فصول المناظرة فصلا فصلا فلا أقدر عليه وأنا معترف بالعجز عنه"[86].

وقد ظهر من بعض ما أجاب به: ميله إلى ضرورة اتخاذ الشيخ لمن رام الانتساب إلى الصوفية، وعلل رأيه بقوله: "هذه كتب الطب والفقه والأصول والنحو فما يمنعك من النظر فيها، والاطلاع على معانيها، والتحقق في مراسمها لتكون من علمائها؟"[87].

كما ظهر من بعض ما أجاب به محمد بن إبراهيم النفزي:
انتصاره لاتخاذ الشيخ في سلوك الطريقة إلا أنه يرى الشيخ شيخين:

"شيخ تعليم وتربية، وشيخ تعليم بلا تربية، فشيخ التربية ليس بضروري لكل سالك، وإنما يحتاج إليه من فيه بلادة ذهن... وأما شيخ التعليم فهو لازم لكل سالك"[88].

---

85) المعيار 117/11.
86) نفسه 122/11.
87) نفسه 118/11.
88) المعيار 295/12.

وأنهى حديثه بإبداء رأيه بحسب ما بداله من طبيعة المناظرة، الواردة في السؤال بقوله:

"والطائفتان عندي غالطتان من كونهم دققوا في هذا الأمر واستوعروا طريق السلوك بالتزامهم حجة أكثر تلك التربيات والأوضاع التي اشتملت عليها المناظرة، وقطعوا زمانهم النفيس في تلفيق الحجج من غير مبادرة إلى سلوك سواء المنهج، ولو صدقوا الله لكان خيراً لهم"[89].

ومن نص الجوابين يتضح أن سؤال الشاطبي للرجلين لم يكن من قبيل المناقشات العلمية. فحظه فيها حظ السائل المستفيد. ومن كان هذا حظه لا ينعت بما سبق .

فإطلاق القول بأنه كانت له أبحاث ومناقشات علمية أجلى عن ظهوره وقوة عارضته فيها لا يحمل على إطلاقه لأنه خارج عما نحن فيه باعتباره استثناء يصور حالة الافتقار لا الاستظهار. ومن قبيل ذلك التصوير ما حصل له في مسألة مراعاة الخلاف لإمكان ورود التعارض بين دليلين:

"كل منهما يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر، وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه... وهو جمع بين متنافيين".[90]

وقد عرضت بسبب هذا الإيراد إشكالات من وجوه:

- أحدها: على فرض صحته: ما أصله في الشريعة وعلام يبني من قواعد أصول الفقه؟

---

89) نفسه 306/12.

90) الموافقات 151/4.

- والثانــي : أن أخذ المجتهد بدليل المخالف من باب إعمال المرجوح وإهمال الراجح و"ذلك على خلاف القواعد"[91].

- والثالــث : أن النفوس تشمئز من أن : "يقول المفتي: هذا لا يجــوز ابتداء. وبعد الوقوع يقول بجوازه لأنه يصيِّر الممنوع إذا فعل جائزا"[92].

وبســبب مــا عَرَضَ له، كاتب كلا من القباب من المغرب، وابــن عــرفة من تونس، جاء في كتاب الاعتصام: "ولقد كتبت في مســألة مراعاة الخلاف إلى بلاد المغرب وإلى بلاد إفريقية لإشكال عرض فيها".[93]

ولا شك أنه استفاد من نص الجوابين وبنى عليهما كثيرا من المسائل والأحكــام.

وممــا تضــمنه جــواب القباب اعتبار مسألة رعي الخلاف ضرباً عن تصور العمل بالاستحسان جاء في الاعتصام:

"ولقــد كنــت أقــول بمثل ما قال هؤلاء الأعلام في طرح الاستحسان وما بني عليه لولا أنه اعتضد وتقوى لوجدانه كثيرا في فتاوي الخلفاء وأعلام الصحابة"[94].

أمــا ابــن عــرفة فقد أجاب عن كل الإيرادات الواردة في الاعتراض، ومما جاء فيه:

- "وما ذكره من أن النفوس مشمئزة منه وأنه مشكل فواضح عدم اشمئزاز النفوس العالمة بالقواعد الشرعية من ذلك، وأن فهمه علــى غــير ذلــك فليس بلازم لما قررناه بحال، وكيف كان فهمه

---

91) الاعتصام 146/2.
92) نفسه 146/2.
93) الاعتصام 146/2.
94) نفسه 147/2.

لمسائل مالك في المدونة والجلاب وغيرهما في كثير من الأنكحة: إنها تفسخ قبل البناء وتمضي بعده، وهل كانت نفسه مشمئزة منها أو لا؟"[95].

هذا أهم ما تضمنه جوابا القباب وابن عرفة عن سؤال الشاطبي والظاهر أن ربط المسألة بما يقوي اعتبار المصالح ويزكي جانب المقاصد، جعله يعتبرها إحدى القواعد المتفرعة عن أصل النظر في المآل، واعتماده عليها – بهذا الاعتبار– موذن بأخذها مأخذ التسليم والاقتناع.

وأرى من نافلة القول أن أشير إلى أن من هذه التراجم ما أفادنا ببعض اجتهاداته وفتاويه: من ذلك أنه كان يرى ضرب الخراج على الناس عند ضعفهم وحاجتهم لضعف بيت المال عن القيام بمصالح الناس"[96].

جاء في الاعتصام : "إنا إذا قررنا إماماً مطاعا مفتقراً إلى تكثير الجند لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار. وخلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم . فاللإمام إذا كان عدلاً أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال إلى أن يظهر مال بيت المال ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إيحاش القلوب وذلك يقع قليلا من كثير بحيث لا يجحف بأحد ويحصل المقصود"[97].

وجاء في نيل الإبتهاج : "وكان خراج بناء السور في بعض مواضع الأندلس في زمانه موظفا على أهل الموضع، فسئل عنه

---

95) منار أصول الفتوى 306 ــ 307.
96) نيل الابتهاج 49.
97) الاعتصام 121/2.

إمـــام الوقـــت في الفتيا بالأندلس الأستاذ الشهير أبو سعيد بن لب، فأفـــتى أنـــه لا يجـــوز ولا يسوغ، وأفتى صاحب الترجمة بسوغه مستنداً فيه إلى المصلحة المرسلة"[98].

وله في تقدير الصاع الشرعي تجربة شخصية قال عنها:

"فالصاع من أربع حفنات جربته فوجدته صحيحا، فهذا الذي ينبغـــي أن يعـــول علـــيه لأنـــه مبني على أصل التقريب الشرعي والتدقيقات في الأمور غير مطلوبة شرعا لأنه تنطع وتكلف"[99].

وبإجالة النظر فيما ورد في تلك التراجم يلاحظ أنه لا يعدو أن يكون سرداً عاديا لبعض ما يتعلق بالمترجم له. ومحاولة الإلمام بما ورد فيها من قبيل مالست فيه. مادمت التزمت بالتركيز على ما له صلة بحياة الشاطبي الثقافية، وببعض ما له تأثير في رسم معالم شخصيته العلمية.

لذلـــك تطلـــب العمل في هذا الجانب اعتماد مصادر أخرى أهمهـــا: مؤلفاته وفتاويـــه، وكذا كتاب المعيار الذى دقق في مسائل لم يعرض لها الآخرون . فماذا عن أهم مراحل حياته؟

---

98) نيل الابتهاج 49 ـ 50.

99) نفسه 50.

الفصل الثاني :

أهم مراحل حياته

جمـــيع المصادر التي ترجم أصحابها للشاطبي لم تحدثنا عن تـــاريخ ولادته أو نشأته الأولى. وما نعلمه هو أنه عاش بغرناطة، وبها قضى حياتـــه، وزاول نشاطـــه العلمـــي إلى أن تـــوفي بهـــا في شهر شعبان سنة 790 هـــ.

وقد ذهب الأستاذ أحمد أبو الأجفان إلى أن تاريخ ولادته كان قبـــيل ســـنة 720 هـــ استنتـــاجاً من تاريخ وفاة أقدم شيوخه أبي جعفـــر أحمد الزيات[100] وكان معتمده في هذا الاستنتاج القولة التي أوردها صاحب روضة الأعلام برواية الشاطبي عن الزيات وهي:

" لـــو كان لي بيت مال لأنفقته على طلاب العلم لأنهم قدوتنا وسادتنا وبركتنا وأدلتنا"[101].

وصـــاحبنا هـــو أبـــو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي[102] عاش بغرناطة في عهد الدولة النصرية معظم القـــرن الثامـــن الهجري. وبها ذاع صيته في أفاق الفكر والمعرفة، ويمكن الحديث عن حياته من خلال ثلاث مراحل كبرى هي:

---

100) فتاوي الإمام الشاطبي 32.

101) روضة الأعلام 43 أ مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط رقم 2567.

102) نسبة إلى شاطبة مدينة قريبة من جزيرة شقر، الروض المعطار 337.

المبحث الأول :

مرحلة الدراسة، وطلب العلم

خـــاض أبو إسحاق ميدان طلب العلم منذ حداثة سنه، وكان انكـــبابه على الدراسة لا يقتصر على فن دون فن، ولا ينحصر في علم دون آخر يقول: "لم أزل منذ فتق للفهم عقلي، ووجه شطر العلم طلبي أنظر في عقلياته وشرعياته، أصوله وفروعه، لم أقتصر منه على علم دون علم، ولا أفردت عن أنواعه نوعاً دون آخر"[103].

وهكـــذا تـــدرج في تلقي دراسته مبتدئا بالجانب الأصولي : "عملا واعتقاداً ثم بفروعه المبنية على تلك الأصول"[104].

وكــــان يرى أن أجدى طريقة لاكتساب العلم هي: "أخذه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام"[105].

وشرط هذا التحقق أن يتم التعلم عن طريق ملازمة الشيوخ ومجالســـتهم مــــع إمكان الرجوع إلى التاليف والمصنفات إذا كان أصحابها من المتقدمين فالمتأخر عنده "لا يبلغ من الرسوخ في علم ما بلغه المتقدم"[106].

وفي كتاب المعيار وجدت ما يوضح سبب تحاشيه عن كتب المتأخريـــن جـــاء فـــيه رواية عنه : "وأما ما ذكرت لكم من عدم اعـــتمادي على التآليف المتأخرة فلم يكن ذلك مني بحمد الله محض رأيي ولكن اعتمدت بسبب الخبرة عند النظر في كتب المتقدمين مع

103) الاعتصام 24/1.
104) نفسه 25/1.
105) الموافقات 91/1.
106) نفسه 97/1.

كتب المتأخرين... ولأن بعض من لقيته من العلماء بالفقه أوصاني بالتحامـــي عن كتب المتأخرين وأتى بعبارة خشنة في السمع لكنها محض النصيحة"[107].

ومن الذين حظي بالأخذ عنهم في هذه المرحلة:

ــ أبـــو عبـــد الله محمـــد بن يوســـف اليحصبـــي اللوشي المتوفى سنة 752 هــ، قال عنه ابن الخطيب: "كان رحمه الله من أهـــل الحسب والأصالة، شاعراً مداحاً نشأ مدللا في حجور الدولة النصرية"[108].

ــ أبـــو عـــبـــد الله محمــــد بن علي بن الفخـــار البيري المـــتوفى ســـنة 754 هـــــ: "قـــرأ عليه بالقراءات السبع في سبع خـــتمات"[109] قـــال عـــنه ابن العماد الحنبلي: "أستاذ الجماعة وعلم الصناعة وسيبويه العصر"[110].

ــ أبـــو عـــبد الله محمد بن أحمد المقري المتوفى سنة 758 هـــــ "ســـمع عليه جميع كتاب الحقائق والرقائق من تآليفه وأجازه به"[111].

---

107) المعيار 142/11.
108) الإحاطة 270/2.
109) برنامج المجاري 119.
110) شـــذرات الـــذهب 176/6.
111) برنامج المجاري 119 ــ 120.
ومن شيوخه أيضا :
ــ أبو عبد الله منصور بن علي بن عبد الله الزواوي المتوفى سنة 770 هــ.
ــ أبو القاسم محمد بن أحمد السبتي الشريف التلمساني المتوفى سنة 771 هــ.
ــ أبو سعيد بن لب المتوفى سنة 782 هــ.
كذلك من الذين استفاد من علمهم ومشورتهم :
ــ محمد بن قاسم بن عبد الرحمن الجدامي المعروف بالقباب المتوفى سنة 779 هــ شارح قواعد عياض (ينظر جذوة الاقتباس 23/1).=

المبحث الثاني :

مرحلة النضج والأستاذية

تـــوج الشـــاطبي حـــياته بتآلـــيف نفيسة في اللغة، والفقـــه الأصول[112] فتحقق له بموجبها القدرة على إبداء الرأي والمشاركة فـــي العلم وجرت بينه وبين بعض العلماء أبحاث نفيسة في مهمات المسائل الفقهية والأصولية بسبب ما كان له من صلات قوية بشيوخ إفريقـــية والأندلـــس. وقد وفى الدكتور أحمد الريسوني الموضوع حقـــه عـــندما خصـــص مبحـــثا مـــن رسالته للحديث عن أبحاث ومـــراجعات الإمـــام مـــن خلال مراسلات تضمنت مجموعة من

= ـــ أبو عبد الله محمد بن علي المشهور بالحفار المتوفى سنة 811هـــ "كان يلقي دروسا في التفسير والحديث بالجامع الأعظم بغرناطة" ينظر برنامج المجاري 104 ـــ 105.

112) كشرح الخلاصة في النحو في أربعة أسفار مخطوط يوجد الجزء الأول منه بخزانة القرويين بفاس رقم 523.

وكتاب المجالس والبيوع من صحيح البخاري قال عنه صاحب النيل : "فيه من الفوائد، التحقيقات ما لا يعلمه إلا الله" نيل الابتهاج 48.

وعنوان الاتفاق في علم الاشتقاق، ذكره صاحب إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ونسبه إلى الشاطبي. ايضاح المكنون 172/2.

وأصول النحو قال عنه التنبكتي وعن الكتاب قبله : "وقد ذكرهما مع شرح الألفية معا، ورأيت في موضع آخر أنه أتلف الأول في حياته، وأن الثاني أتلف أيضا" نيل لابتهاج 49.

والإفادات والإنشادات قال عنه الشريف عبد الحي الكتاني : "حدث فيه عن أبي عبد الله المقري والخطيب بن مرزوق والقاضي أبي القاسم الحسيني والسبتي وغيرهم وساق فيه كثيرا من المسلسلات واللطائف الإسنادية" فهرس الفهارس 119/1.

المواضـــيع تطلــب العمل فيها استنطاق مصـادر التراجم والبرامج والفتاوي فلينظر إليها في موضعها"[113] من تلك الرسالة.

كمـــا صدرت عنه في هذه المرحلة فتاوي كثيرة مستْ محاور علمية مختلفة بثت في مصـادر متفرقة بين مخطوط ومطبوع كـــــ"أجوبة فقهاء غرناطة"[114] و"الحديقة المستقلة النضرة الصادرة عن علماء الحضرة"[115] و"فتاوي أبي الفضل بن طركات"[116].

وقــد قام الدكتور محد أبو الأجفان بضم هذه المادة في كتاب ســماه: "فــتاوي الإمام الشاطبي"[117] واستطاع أن يجمع فيه ستين فتوى.

وواضـــح أن حضوره القوي بين علماء عصره، ومشاركته الفعالة بجانب أئمة وقته أهله لتصدر مهمة الإفتاء، وقد ضمن كتاب الموافقات آراء تتعلق بمنهج الإفتاء. وصفة المفتي وأدب المستفتي، واعتبر أهم خصلة يجب توفرها في المفتي هي أن يكون صادقا مع نفســه ومـــع ربه، عاملاً بمقتضى قوله، جاء في الكتاب المذكور: "فحق على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله بمعنى أنه لابد من المحافظــة علـــى أفعاله حتى تجري علي قانون الشرع ليتخذ فيها أسوة"[118].

وكـــان لا يوافـــق من يروم التساهل في أمر الإفتاء لغرض شخصـــي أو بدافع قرابة يقول: "وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى أن صـــار كثير من مقلدة الفقهاء ليفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به

113) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي : 106 ـــ 123.
114) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 1447 ضمن مجموع.
115) مخطوط الاسكوريال، أول مجموع رقمه : 1096.
116) مخطوط ملكية خاصة.
117) صدر عن مطبعة الكواكب بتونس بتقديم مصطفى أحمد الزرقاء.
118) الموافقات 251/4.

غــيره من الأقوال اتباعا لغرضه وشهوته، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق"[119].

وتكمن قيمة هذه الفتاوي في كونها صادرة عن قريحة علمية مالكة لناصية الأدلة، آخذة بالمصالح الشرعية التي خالف بمقتضى إعمالها ما انتهى إليه شيخه أبو سعيد بن لب المتوفى سنة 782 هـ في مسألة قال عنها صاحب نيل الابتهاج: "وكان خراج بناء السور فــي بعــض مواضع الأندلس في زمانه موظفاً على أهل الموضع، فسـئل عــنه إمام الوقت في الفتيا الأستاذ الشهير أبو سعيد بن لب، فأفــتى أنـــه لا يجــوز ولا يسوغ، وأفتى صاحب الترجمة بسوغه مستنداً فيه إلى المصلحة المرسلة[120].

كما تكمن قيمتها في كونها تعبر عن الانشغالات الكبرى التي كانــت تراود الناس أنذاك، وكان لتفشي العادات المستحدثة ظهور واضـــح فــنادى بتغيــيرها لقوة خطرها على الدين، قال في إحدى فــتاويه: "وعلى الجملة فواجب على كل من كان قادرا على تغيير ذلــك المنكر الفاحش القيام بتغييره. وإخماد نار الفتنة به، فإن البدع في الدين هلاك، وهي في الدين أعظم من السم في الأبدان".

---

119) نفسه 135/4.

120) نيل الابتهاج 49 ـــ 50.

ومما خالفه فيه أيضا : حكم دعاء الإمام للجماعة في أدبار الصلوات ينظر : المعيار 103/11، وشجرة النور 247 وأزهار الرياض 5/2.

المبحث الثالث :

مرحلة الاكتمال والدعوة إلى الإصلاح

ممـــا سبق يتبين أن الشاطبي وجد في عمله سواء في مجال التألـــيف أم الافـــــتاء متنفساً حقيقياً للتعبير عن آرائه الإصلاحية، ويـــبدو أنه كان ممن انضمَّ في سلك بعض الخطط الدينية كالإمامة والخطابـــة يقـــول: "وكنت في أثناء ذلك قد دخلت في بعَض خطط الجمهـــور مـــن الخطابة والإمامة ونحوهما، فلما أردت الاستقـــامة علـــى الطـــريق وجدت نفسي غريباً في جمهور أهل الوقت لكون خططهم قد غلبت عليها العوائد ودخلت على سننها الأصلية شوائب من المحدثات الزوائد"[121].

وكـــان رحمه الله "يحمـــل أصحابه على الصبر والبلاء في بث الحق، ويقوى عزائمهم، قال مواسياً أحد أصدقائه بعد أن عزل عـــن خطة الإمامة لكونه رفض القيام بالدعاء بهيئة الاجتماع: ثـــم وصـــلني بعد ذلك أنكم أخرتم عن الإمامة بموضعكم وتقديم غيركم "**وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم**"[122]"[123].

كمـــا كان يتتبع أحوالهم ويستقصي أخبارهم، فقد بلغـــه أن هـــذا الـــذي عزل عن منصبه أرجع إليه بعد أن تنازل عن شرطه

121) الاعتصام 25/1.
122) البقرة 216.
123) المعيار 141/11.

فكتب إليه يقول: "بلغني أنكم رجعتم إلى الإمامة واشترط عليكم في الــرجوع أن تدعــو بهيــئة الاجتماع في أدبار الصلوات، فالتزمتم الشــرط، فــإن كــان ذلك لأنه ظهر لكم الصواب فيه، فما بالكم لم تعرَفوا محبكم بوجه صوابه فيكون تعاونا على البر والتقوى، وإن كان ذلك لأجل المعيشة فقد اتهمتم الرب سبحانه في ضمان الرزق، أو لغير ذلك فعرفوني به"[124].

وبســبب هــذه المواقف والآراء وجهت إليه إنتقادات أراها كفــيلة ببيان مرارة المحنة التي عرفها، وقد حكى عنها بنفسه قائلا: "فــتارة نسبت إلى القول بأن الدعاء لا ينفع ولا فائدة فيه كما يعزى لــبعض الناس بسبب أني لم ألتزم الدعاء بهيئة الاجتماع في أدبار الصــلاة حال الإمامة...وتارة نسبتُ إلى الرفض وبغض الصحابة رضي الله عنهم بسبب أني لم ألتزم ذكر الخلفاء الراشدين منهم في الخطــبة على الخصوص... وتارة أضيف إلي القول بجواز القيام على الأئمة"[125].

وإذا كان عزله عن الإمامــة واتهامه بما ألمعــت إليه جعله يفكــر فــي أمره، ويقلب النظر في مصيره، فالذي يبدو لي هو أنه كان بين أمرين لا محيد له عن أحدهما يقول: "فتردد النظر بين أن اتــبع على شرط مخالفة ما اعتاده الناس فلابد من حصول نحو ما حصــل لمخالفي العوائد... وبين أن أتبعهم على شرط مخالفة السنة والسلف الصالح فادخل في ترجمة الضلال... فرأيت أن الهلاك في اتباع السنة هو النجاة، وأن الناس لن يغنوا عني من الله شيئا"[126].

124) المعيار 141/11.
125) الاعتصام 27/1.
126) نفسه 27/1.

وباختياره طريق السنة ومضيه عليها ازدادت حدة الانتقادات واعتورته الألسنة بالتهم الناقصات يقول: " فقامت علي القيامة، وتواترت علي الملامة... ونسبت إلى البدعة والضلالة، وأنزلت منزلة أهل الغباوة والجهالة"[127].

إلا أن قيام القيامة عليه لم يلهه عن متابعة واقع الأمة، وحال الإسلام بها، فاستمر فيما عقد العزم عليه عالماً بصيراً وفقيها مجدداً ومصلحاً مقتدراً إلى أن توفي وفي نفسه شيء مما أوقف حياته من أجله، فمات رحمه الله قبل أن يحقق ذاك الذي بقي فيها ولم ينه تأليفه للإعتصام.

هذه ترجمة موجزة للإمام الشاطبي، فماذا عن المقومات المميزة لعمله الأصولي؟.

127) نفسه 27/1.

الباب الثاني :

مقومات الفكر الأصولي عند الشاطبي

إن لهذا الباب تعلقا بما قبله لأنه يرصد المقومات العامة للفكر الأصولي عند الشاطبي. وهذا سيعين على تبين آثاره على مناحي الدرس الدلالي عنده. وسيوزع الكلام فيه على ثلاثة فصول تعنى بما هو نظري وما هو علمي وما هو منهجي، فماذا عن المقومات النظرية؟

الفصل الأول :

المقومات النظرية

المبحث الأول :

دعوته إلى استقلال المباحث الأصولية

اعتاد الأصوليون أن يصدروا مؤلفاتهم بمقدمات ضمنوها قضايا لغوية، وأخرى منطقية وأخرى كلامية، بناء على أن "أصول

الفقه فرع لعلم أصول الدين، فكان من الضروري أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب"[128].

والــناظر في مضامين هذه المقدمات يلاحظ أن امتزاج تلك القضــايا بهــا يكــاد يشعر أنها من صميم العلم، لذلك عاب عليهم طريقــتهم فــي بحــثها، ومبالغتهم في الاعتناء بها وضعا وشرحا واســتدلالا، فــنادى فــي مقدمته الرابعة بضرورة المحافظة على مباحــث علــم أصول الفقه بالاحتراز من خلطه ببعض العلوم التي يجــب أن تؤخذ مسلمة من مظانها جاء في الموافقات: "وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها"[129]. وسأمثل لها بالآتي:

أ – مسألة تتعلق بابتداء الوضع :

اعتــبر علماء الأصول حديثهم عن مبدأ وضع اللغات مدخلا تمهــيديا للمباحث اللغوية. وقد عمدوا إلى بحثها من خلال مجموعة من الاراء يمكن تصنيفها كالآتي:

ــ القائلون بالتوقيف :

وذلــك إمــا عــن طــريق الوحي الإلهي، أو أن "يخلق الله الأصــوات والحروف ويسمعها لواحد أو لجماعة، ويخلق له أولهم العلم الضروري بأنها قصدت للدلالة على المعاني"[130].

وإلــيه ذهــب الأشاعرة وأهل الظاهر وجماعة من الفقهاء محتجين عليه بايات منها: **(وَعلمَ آدم الأسماء كلهًا ثُم عرضُهم على**

---

128) كشف الظنون 110/1.

129) الموافقات 43/1.

130) الإحكام للامدي 56/1.

الملائكــة فقــال أنبئونـــي بأسماء هَؤلاءِ إن كنتنم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا مَا عَلمتنا)[131].

فالآيـــة تـــدل على أن آدم والملائكة لا يعلمون إلا بتعليم الله تعالى[132].

ــ القائلون بالاصطلاح :

الذيــن ذهــبوا إلـــى أن مــبدأ اللغـــات مـــن وضع الناس واصـــطلاحهم، وصــــورته: "أن واحدا أو جماعة انبعثت داعيته أو دواعـــيهم إلـــى وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها ثم حصل تعريف الباقين بالإشارة والتكرار كما يفعل الوالدان بالولد الرضيع"[133].

وإلـــيه مـــال جماعة من المتكلمين الذين احتجوا بآيات منها قوله تعالى: **(وَما أرسلنا منْ رسول إلا بلسان قومه)**[134]. لأنه دليل علـــى تقـــدم اللغة على البعثة إذ لا معنىً للتوقيف "إذا لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفا للمخاطب باصطلاح سابق"[135].

ــ القائلون بهما معاً :

وفيه مذهبان :

ــ أحدهمـــا : يـــرى أن القـــدر الذي يحصل به التنبيه على الاصـــطلاح يكون بالتوقيف. وما بعده يتم بالإصطلاح. وإليه مال الأســـتاذ أبـــو إســـحاق الأسفراييني[136] الذى استدل على ذلك "بأن الإصـــطلاح لا يصح إلا بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في

---

131) البقرة 30 ــ 31.
132) تراجع بعض الأدلة العقلية في المحصول للرازي 60/1.
133) الإحكام للآمدي 57/1.
134) سورة إبراهيم 5.
135) المستصفى 318/1.
136) نفسه 318/1.

ضـــميره، فإن عرفه بأمر آخر اصطلاحي لزم التسلسل، فثبت أنه لابد في أول الأمر من التوقيف ثم بعد ذلك لا يمتنع أن تحدث لغات كثـــيرة بســـبب الاصطلاح بل ذلك معلوم بالضرورة، ألا ترى أن الـــناس يحـــــدثون في كل زمان ألفاظا ما كانوا يســـتعملونها قبل ذلك"[137].

ـ الثانـــي : يرى أن القدر الذي يدعو الناس إلى التخاطب يكـــون بالإصطلاح والباقي بالتوقيف وهذا مذهب ضعيف لم يذكر أصحابه عند الأصوليين[138].

المتوقفون :

الذيـــن يرون "أن كل واحد من هذه المذاهب ممكن بحيث لو فـــرض وقوعـــه لم يلزم عنه محال لذاته، وأما وقوع البعض دون البعض فليس عليه دليل قاطع"[139].

وإليه مال القاضي أبو بكر الباقلاني المتوفى سنة 403 هـــ وجماعـــة مـــن المتأخريـــن. جاء في كتاب الإبهاج: "وأما جمهور المحققيـــن كالقاضي فمن بعده فقد وقفوا في الكل وقالوا بإمكان كل واحد من هذه الاحتمالات"[140].

وبإمعـــان النظر في طريقة معالجة الأصوليين لهذه المسألة نلاحـــظ أنهـــم خصـــوها ببحوث مستفيضة تكاد تربو عما جاء به اللغويون. إلا أن الذي يهمنا من هذه الإثارة هو لفت الانتباه إلى أن الخوض فيها لا ينبني عليه عمل، والخلاف فيه لا طائل من ورائه،

---

137) المحصول للرازي 61/1.
138) الإبهاج 197/1.
139) الإحكام للآمدي 57/1.
140) الإبهاج 197/1.

لذلـــك اعتبر الإمام الشاطبي وضعها في الأصول عارية، وقد سبقه الغزالي إلى هذا الاعتبار فقال:

"أمـــا الواقع من هذه الأقسام، فلا مطمع في معرفته يقينا إلا ببرهان عقلي أو بتواتر خبر، أو سمع قاطع ولا مجال لبرهان العقل فـــي هــذا، ولم ينقل بتواتر، ولا فيه سمع قاطع: فلا يبقى إلا رجم الظــن فـــي أمــر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة. فالخوض فيه إذن فضول لا أصل له"[141].

وهـــذا ما قرره الأبياري المتوفى سنة 618 هــ في شرحه على البرهان إذ اعتبر أن الكلام عليها في الأصول فضول[142].

أمـــا المازري المتوفى سنة 536 هــ فقد حاول إيجاد ثمرة للبحـــث فـــيها لكنه لم يرق في عرض وجهة نظره مرقى المستنتج المقنع وإنما اكتفى بذكر الأوجه والاحتمالات[143].

ب – مسألة تتعلق بمباحث لها أصول كلامية :

شـــملت دعـــوة الشـــاطبي إلى استقلال المباحث الأصولية: مـــناداته بالتخلي عن ذكر المسائل التي لها أصول كلامية كالحديث عن شكر المنعم وأمر المعدوم. وهل النبي صلى الله عليه وسلم كان متعبدا بشرع من قبله؟ وهل المباح تكليف؟...

---

141) المستصفى 320/1.

142) شرح البرهان للأبياري مخطوط 66/1.

143) جاء في التقرير والتحبير 74/1.

"قال المـــازري : إن من قال بالتوفيـــق جعل التكليف مقارنا لكمال العقـــل ومن قال بالاصطلاح أخر التكليف عن العقل مدة الاصطلاح على معرفة الكلام، وقيل غير ذلك والله أعلم".

وإذا كنت لست بحاجة إلى بيان أسباب إيراد تلك المسائل، والحديث عن بداية انتشارها. فإني أنبه على أن المتأخرين عللوا حديثهم عنها بمجاراة المتقدمين.

فالغزالي يرى أن الأمر يدخل في سياق مجاراة السابقين وبأن "الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة"[144].

أما الشاطبي فقد استطاع أن يضع حدا لهذه المجاراة، فنادى صراحة بضرورة التخلي عنها، ورأى أن مرارة الفطام والإقبال على التجديد أهون من التمادي في التقليد، وسأمثل لهذا بـ : مسألة أمر المعدوم:

لقد ثار حول هذه المسألة جدل قوي في الدراسات الكلامية والأصولية بسبب تعلقها بالكلام النفسي وما يتصل به عندهم. فالرافضون – وهم المعتزلة – لم يتصوروا إمكان أمر المعدوم لأن الخطاب عندهم "إسم للمشافهة، فلابد من حضرة المأمور فيكون حادثا"[145]. والمجوزون ذهبوا إلى أن "المعدوم يجوز أن يحكم عليه لا بمعنى أن حال كونه معدوما يكون مأمورا فإنه معلوم الفساد بالضرورة بل بمعنى أنه يجوز أن يكون الأمر موجودا في الحال، ثم إن الشخص الذي يوجد بعد ذلك يصير مأمورا بذلك"[146].

وبهذا يتضح أن الذين قالوا بالإمكان احترزوا من الوقوع في المحال، وصورته أن الأمر يتطلب فعل المأمور "في زمن ليس فيه عدمه لأنه لو طلب منه الفعل في زمن فيه عدمه لطلب منه الجمع بين الوجود والعدم وذلك محال"[147].

---

144) المستصفى 10/1.
145) ميزان الأصول 161.
146) الإبهاج 151/1.
147) شرح تنقيح الفصول 146.

وقد أثار القرافي المتوفى سنة 684 هـ قضية تتعلق بالزمن التي يفترض فيه امتثال المأمور فذكر أنه منوط بالملابسة منبها على أنها ليست شرطا في تعلق القيام بالمأمور لكنها صفة له. فللمعترض أن يقول: "الملابسة شرط لكوني مأمورا وأنا لم ألابس فشرط الأمر مفقود، فلست مأمورا فلا أكون عاصيا بالترك، فحينئذ يتعين أن لا تكون الملابسة شرطا في تعلق الأمر بالمكلف بل صفة تعلقه بذلك فقط"[148].

أما صاحب الإبهاج فقد حكى عن بعض الأصوليين قولهم:

- إن أمر المعدوم ليس أمر إيجاب وإنما هو أمر إعلام وإنذار، وعقب عليه بقوله: "وهو ضعيف لأن ما فروا منه في الإيجاب يلزمهم في الإعلام، فإنه كما يستبعد إلزام المعدوم يستبعد إعلامه"[149].

والذي صار إليه "الجمهور هو القول بإمكان أمر المعدوم" على تقدير الوجود فيكون الإيجاب أو الندب أزليا، والوجوب والانتداب يتوجهان على العاقل البالغ الذي استجمع شرائط الوجوب أو الندب فيه"[150].

وحجتهم في ذلك "أن الواحد منا يصير مأمورا بأمر النبي صلى اللّه عليه وسلم مع أن ذلك الأمر ما كان موجودا إلا حال عدمنا"[151] وإليه ذهب المتقدمون وتابعهم على القول المتأخرون وحكوا الإجماع عليه[152].

---

148) شرح تنقيح الفصول 146.
149) الإبهاج 151/1 ـ 152.
150) ميزان الأصول 184.
151) الابهاج 152/1.
152) شرح تنقيح الفصول 148.

والمتتبع لطريقة معالجة الأصوليين لهذه المسألة يجدهم يعترفون ابتداء بأنها من أغمض المسائل في أصول الفقه[153] وأن الخلاف فيها من قبيل ما لا ينبني عليه عمل ولا ترجى منه فائدة عملية، لذلك نادى الشاطبي بضرورة إبعادها عن أصول الفقة والرجوع إليها في مظانها المعتبرة لأن الإغراق في بحث المسائل ذات الطابع الكلامي قد يخرج الدرس الأصولي عما حد له بل قد يوقع بعض الأصوليين في مفارقات تفقدهم في غالب الأحيان طابع التوفيق بين الاتجاه الكلامي والمنحى الأصولي.

فها هو الرازي مثلا يتصدى لمسألة تعليل أحكام الله تعالى ليرفض القول بها تمشيا مع ما هو مسطر في مذهب الأشاعرة[154]. يقول: "إن فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة"[155]. ويقول: "ولا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه البتة"[156].

لكني رأيته في محصوله لم يجد مندوحة عن الأخذ بها ليستقيم له القول بالقياس الذي ضمنه مقالات مستفيضة عن العلة وأنواعها وأوجه التعليل ومسالكه فقد عقد بابا خصصه للحديث عن الطرق الدالة على علية الوصف فأوصلها إلى عشرة[157].

وقال في موطن آخر: "الوصف الحقيقي إذا كان ظاهرا مضبوطا جاز التعليل به. أما الذي لا يكون كذلك مثل الحاجة إلى

---

153) شرح تنقيح الفصول 148.

154) جاء في كتاب المواقف للإيجي ص 331 : "إن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهب الأشاعرة وخالفهم فيه المعتزلة".

155) التفسير الكبير 122/5.

156) نفسه 122/5.

157) المحصول للرازي ج 2 ق 2 ص 191.

تحصيل المصلحة ودفع المفسدة وهي التي يسميها الفقهاء بالحكمة فقد اختلفوا بجواز التعليل به والأقرب جوازه"[158].

وقد تنبه الشاطبي إلى ما وقع فيه الرازي وعقب عليه بقوله: "وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة كما أن أفعاله كذلك... ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية أثبت ذلك"[159].

كما أن الأستاذ شلبي من المحدثين لاحظ بدوره الاضطراب الذي حصل لصاحب المحصول فقال: "ولعل منشأ هذا التناقض أنه وجد في نفسه عند التعريف بصدد الرد على المعتزلة المخالفين له في العقيدة في هذه المسألة فأنكر التعليل. وفي المناسبة لم يجد لهم كلاما فاعترف به أو قلد غيره وسها عن أصله الذي أصله"[160].

وبهذا يتجلى بعد نظر الشاطبي لمآل هذا الخلط وعواقبه على الأبحاث الأصولية. فماذا عن المقدمة المنطقية؟

ج – مسألة تتعلق بمباحث لها أصول منطقية :

إن أهم ما ميز سير عملية الدرس الأصولي لدى علمائنا هو أنه خضع في أطواره التأسيسية لنمط تفكير مميز يمكن أن ينعت بأنه وليد الخصوصية الذاتية للثقافة الإسلامية. لذلك عمد أصوليو ما قبل القرن الخامس الهجري إلى تجسيدها بإعراضهم عن الإستعانة بالثقافة اليونانية. فقد أثر عن الإمام الشافعي قوله: "ما

158) المحصول للرازي ج 2 ق 2 ص 389.
159) الموافقات 6/2.
160) تعليل الأحكام 106.

جهـل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس"[161].

وفي الوقت الذي نهضت فيه همم علمائنا لتعميق البحث في المـادة الأصـولية فـي القرن الخامس الهجري، لوحظ أول توجه صريح لبدء عملية المزج بين الثقافتين.

وتخـبرنا بعض المصادر أن أول من أعرب عن ذلك بشكل عملـي هـو أبو حامد الغزالي المتوفى سنة 505 هـ. جاءت في كـتاب صون المنطق: "وأول من مزج كتب الأصول به، فقال ابن تيمـية في كتابه: لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفتون إلى طريق المنطقييـن، بـل كـانوا يعيبونها ويثبتون فسادها. وأول من خلط المـنطق بأصـول المسـلمين أبو حامد الغزالي، وتكلم فيها علماء المسلمين بما يطول ذكره"[162].

وأنـبه هـنا علـى أن الغزالـي وإن أخبر في صدر كتابه المستصـفى أن مقدمته المنطقية ليست "من جملة علم الأصول ولا مـن مقدماتـه الخاصـة بل هي مقدمة العلوم كلها"[163] إلا أنه ظل متمسكا بها فـ "من لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلا" .

لذلك شاع الاهتمام بالحديث عنها في مؤلفات من جاءوا بعد القرن الخامس الهجري فأضحت ظاهرة مطردة فيها.

أمـا الشاطبى فقد أعرب عن موقفه منها من منطلق شمولي اسـتمد معطاياتـه مـن ضرورة تخليص علم الأصول من بعض المباحـث التـي جرت العادة على عدها منه. ولعل ما أودعه في المقدمـة الـرابعة يجسد الأوليات الأساسية لهذا التصور. ففيها نبه

---

161) صون المنطق 15.
162) صون المنطق 13.
163) المستصفى 10/1.

علـــى أن "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهـــية أو آداب شـــرعية، أو لا تكـــون عونا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية"[164].

فهـــو يـــرى أن كثـــيرا من المسائل ليست من هذا العلم في شـــيء، وأن الـــذي جعل علماء الأصول يدرجونها في مباحثهم هو تأثرهم التلقائي بمناهج التأليف السائدة. وقد حاول أن يدافع عن رأيه من خلال نسقين متجانسين:

- أحدهمـــا: يتجلى في عدوله عمليا عن تصديركتابه بما له تعلـــق بهـــا مستعيضا عنه بثلاث عشرة مقدمة ضمنها أهم الأسس النظرية التي اتخذها قاعدة لبناء مواد كتابه عليها.

- والثانـــي: إعـــرابه في كثير من المواطن عن تبرمه من الاســـتعانة بـــالظّوابط المنطقـــية على تحصيل المراد من المسائل الشـــرعية: "لأن التزام الإصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فـــيها مـــبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة المنطق في القضايا الشرعية مناف لذلك"[165].

ولعل من المفيد أن أنبه على أنه كان ملما بالعلوم العقلية الشيء الذي يجعلني لا أستبعد أن يكون قد اطلع على بعض المؤلفات فيها، إلا أن ذلك ليس من قبيل ما نحن فيه، لآن هناك فرقا بين التزام اصطلاح معين واستعماله في مجال دلالي يناسب ما تدعو إليه الحاجة من تقرير الأدلة واستثمار الأحكام، وبين أخذه على شرط واضعيه، وإعماله في مطالب ذات خصوصية متميزة. وهذا ما حاول الشاطبي التنبيه عليه. ففي معرض حديثه عن

164) الموافقات 42/1.
165) الموافقات 337/4.

مقدمتي الدليل[166] ذكر أن "المراد بالمقدمتين ها هنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الأشكال المعروفة ولا على اعتبار التناقض والعكس وغير ذلك، وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذكر الاصطلاح لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون وعلى وفق ما جاء في الشريعة"[167].

وأخيرا أشير إلى أن دعوته إلى استقلال علم أصول الفقه لم تبعده عن إيمانه بأن نجاح المشتغل به يتوقف على مدى تضلعه من بعض العلوم الأخرى. فقد دعا الناظر في الأحكام الشرعية إلى أن يكــون متمكنا من القدر الذي يستطيع به الانتصـــاب لمهمة النظر والاجـــتهاد. وما يخالف فيه هو أن يعد ذلك القدر من أصول الفقه، فمـــن فعل ذلك "فقد أدخل في علمه علما آخر ينظر فيه بالعرض لا بالذات"[168].

مـــثاله إطـــراد اهـــتمام الأصوليين ببعض المباحث النحوية كـــتحرير القول في معاني الحروف وتقاسيم الاسم والفعل والحرف وغـــيرها[169] ويتصـــور ذلك في الفقيه" الذي يبني فقهه على مسألة نحوية مثلا فيرجع إلى تقريرها مسألة كما يقررها النحوي لا مقدمة مســـلمة، ثم يرد مسألته الفقهية إليها، والذي كان من شأنه أن يأتي بهـــا على أنها مفروغ منها في علم النحو فيبني عليها. فلما لم يفعل

166) ذكر الشاطبي أن كل دليل مبني على "مقدمتين : إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى نظرية وأعني بالنظرية ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر، ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية. والثانية نقلية" ينظر الموافقات 43/3.

167) نفسه 337/4.

168) الموافقات 110/4.

169) الموافقات 43/1 ــ 44.

ذلـــك، وأخذ يتكلم فيها وفي تصحيحها وضبطها والاستدلال عليها، كما يفعله النحوي صار ذلك فضلا غير محتاج إليه"[170].

ومما يمكن إلحاقه بهذه المسألة دعوته إلى تصحيح النظر في المســائل التي يمكن عدها من الوسائل، فشرطه فيها أن تكون عونا علـــى تحصـــيل المطالـــب غير بعيدة عن العلوم الخادمة لصناعة الاجـــتهاد. جـــاء فـــي الموافقات: "وأما غير ذلك فقـــد يعده بعض الـــناس وســـيلة أيضـــــا ولا يـــــكون كذلك كما تقـــدم في حكاية الـــرازي (ت 606 هــــ) في جعل علم الهيئة وسيلة إلى فهم قوله تعـــالى: (**أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج**)[171][172].

وبهـــذا يتبيـــن أن ميله إلى الإلمام ببعض العلوم الخادمة لا يعنـــي أنه من أنصار دمجها في المباحث الأصولية، بل المعلوم من مذهبه أن تؤخذ مسلمة من مظانها بحيث لا يخصص لها الأصولي حـــيزا يجلـــي فـــيه طبيعـــتها أو يتحدث عنها تماما كما يفعل أهل الاختصاص بها.

هـــذه نظـــرة مختصرة عن الصورة التي أراد الشاطبي أن يكـــون عليها علم أصول الفقه، وهي في الحقيقة تعبر عن جزء من تصـــوره العام لقضايا هذا العلم، وإذا كنت أومن بأنه قد اقتدى في

170) نفسه 86/1.
171) سورة ق 6.
172) الموافقات 375/3 ــ 376.
قال الرازي في شرح هذه الآية: "أما وجه الدلالة فإن الإنسان له أساس وهي العظام التي هي كالدعامة، وقوى وأنوار كالسمع والبصر، فبناء السماء أرفع من أساس البدن، وزينة السماء أكمل من زينة الإنسان بلحم وشحم... وأما الأولوية فإن السماء ما لها من فروج فتأليفها أشد= = وللإنسان فروج ومسام. ولا شك أن التأليف الأشد كالنسج الأصفق والتأليف الأضعف كالنسج الأسحف، والأول أصعب عند الناس وأعجب فكيف يستبعدون الأدون مع علمهم بوجود الأعلى من الله تعالى؟" ينظر التفسير الكبير 154/27 ــ 155.

بعـــض ماذهب إليه بما هو مقرر عند علماء هذه الأمة من جمهور أهــل الســنة، فإني أرى أن نجاحه في التوفيق بين اتجاهه العقدي ومساره الأصولي وفي مقدمات موافقاته عملا موفقا يعز وجوده في الأوساط الأصولية. فماذا عن النقطة الثانية والمتعلقة بإشكال القطع والظن في القضايا الأصولية؟

المبحث الثاني :

دعوته إلى قطعية الأدلة الفقهية

بعـد أن عرضـت لدعـوة الشاطبي إلى استقلال المباحث الأصولية أنتقل الآن إلى النقطة الثانية المتعلقة بإشكال القطع والظن فـي أدلـة الفقه الإجمالية لأنها تمثل جانبا آخر من مقومات الفكر الأصولي عنده.

وهنا أوضح أن جمهور الأصوليين اتفقوا على حظر إعمال الظـنون فـيما لـه تعلق بأصول العقيدة[173] وجوزوه في المسائل الفرعية لأنها قابلة لاختلاف الأنظار وتفاوت الأفهام. جاء في كتاب الغياثي: "ولا يخفى على ذي بصيرة أن ما أطلنا القول فيه هو الحيد عـن مسلك الحق في قواعد العقائد، فأما اختلاف العلماء في فروع الشـريعة ومسـالك التحري والاجتهاد والتأخي من طريق الظنون فعليه درج السلف الصالحون"[174].

والظاهر أن تشعب المسائل الفقهية واستناد الأصولي في بحثها إلى مسالك هي في معظمها ظنية[175] جعل مجتهدي هذه الأمة يحسون أكثر بما يفرضه إشكال القطع والظن في المجالات الأصولية.

---

173) الملل والنحل 41/1 ـ 42.

174) الغياثي 189.

175) كبعض الأقيسة وأخبار الآحاد وظواهر الألفاظ التي قال عنها الرازي في محصوله "إلا أن الاستدلال بالأدلة اللفظية مبني على مقدمات ظنية والمبني على المقدمات الظنية ظني فالاستدلال بالخطاب لا يفيد إلاالظن" المحصول ج 1 ق 1 ص 547 ـ 548.

176) منهم القرافي '684هـ' الذي قال: "أصل التكاليف ألا تكون إلا بالعلم لقوله تعالى: **(ولا تقف ما ليس لك به علم)**، الإسراء 36... غير أنه لما تعذر حصول العلم في أكثر الصور أقام الشرع الظن مقامه لغلبة صوابه وندرة خطئه فأنيطت به التكاليف "شرح تنقيح الفصول 156.

وأول ما يطالعنا في هذا المقام هو تشوف جماعة منهم[176] إلى محاولة التمسك بأسباب اليقين في التوصل إلى معرفة التكاليف الشرعية، إلا أن تعذر ذلك جعلهم يقبلون العمل بالظن باعتباره أميل إلى اليقين وأبعد عن الشك[177] ولأن الشارع تعبدنا بغلبة الظنون فيما ينحسم فيه باب اليقين تفاديا لقطع أسباب الاجتهاد وسد سبل الاستنباط جاء في البرهان للجويني (ت 478 هـ): "وعلى كل الحالات: التشوف بالظن إلى الخير واجتناب الضير أحرى من حل الرباط وقطع أسباب الاستنباط وتخيير الخلق بين التفريط والإفراط"[178].

والمتتبع لأقوال الأصوليين فيما يرجع لقطعية أو ظنية الطرق المؤدية إلى الفقه يجد أنهم نظروا إليها باعتبارين:

- باعتبارها أدلة كلية ذات صدارة تشريعية، وهنا ظهرت رغبتهم الواضحة في إحاطتها بسياج من القطعية لإيمانهم بوجوب تحكيمها وضرورة الرجوع إليها. والأصل بهذا المفهوم لا بد أن يكون قطعيا لتضافر الأدلة على حجيته ومشروعية العمل به.

- باعتبارها أدلة منصوبة على أحكام معينة كالمخصوص منها بعض الوقائع المحددة، وهنا ذهب جماعة من الأصوليين إلى إمكان تطرق القطع والظن إليها. ولتبسيط المسألة أكثر ارتأيت أن أتكلم عنها من خلال الآتي:

- المتمسكون بالقطع ومنهم :

---

177) قال صاحب التعريفات : "الظن هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ويستعمل في اليقين والشك، وقيل الظن أحد طرفي الشك بصفة الرجحان" التعريفات 144.
وجاء في كتاب الحدود للباجي: "الظن في كلام العرب على قسمين: أحدهما أن يكون بمعنى العلم من قوله تعالى: **(إني ظننت أني ملاق حسابيه)**، الحاقة 19. والضرب الثاني ليس بمعنى العلم ولكنه من باب التجويز وللمنظنون مزية على سائر الوجوه التي يتعلق فيها التجويز وهذا الجنس هو الذي حددناه" الحدود 30.

178) البرهان 758/2.

أ – ابن حزم الظاهري المتوفى سنة 456 هـ:

إن المتتبع لآراء ابن حزم الأصولية، وطريقته في استفادة الأحكام الفقهية، يجده يعارض العمل بالظن جملة وتفصيلا جاء في إحكامه: "وأما الحقيقة فإن الظن باطل بحكم النبي صلى الله عليه وسلم بأنه أكذب الحديث[179] وبنص قوله تعالى: **(إن الظن لا يغني من الحق شيئا)**[180]. فالظن بنص القرآن ليس حقا[181].

وفي هذا ما يفسر رفضه لما يتفرع عن المسائل الظنية كبعض صور الإجماع والأخبار والقياس، وما يتعلق بالتعليل وصور الاستدلال الأخرى. وهذا ينسجم مع مبدئه العام القائم على ضرورة توخي القطع عند استثمار الأحكام، وقد وجد ضالته في الاعتماد على ظواهر النصوص[182] وفي الاستعانة ببعض الأشكال المرتبة على الطريقة العقلية كما هو الشأن بالنسبة لمباحث الدليل[183] وما يرتبط بها عنده".

---

179) رواه البخاري : عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث، ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تناجشوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانا" فتح الباري 148/10.

180) النجم 28.

181) الإحكام لابن حزم 46/4.

182) جاء في النبذة الكافية 36 : "ولا يحل لأحد أن يحيل اية عن ظاهرها ولا خبرا عن ظاهره لأن الله تعالى يقول: **(بلسان عربي مبين)**، (الشعراء 195)، وقال تعالى ذاما لقوم **(يحرفون الكلم عن مواضعه)**، (المائدة 14) ومن أحال نصا عن ظاهره في اللغة بغير برهان من اخر أو إجماع فقد ادعى أن النص لا بيان فيه .

183) جاء في كتاب الإحكام لابن حزم 105/5 – 106 : "ظن قوم بجهلهم ان قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد فأخطأوا في ظنهم أفحش خطأ، ونحن إن شاء الله عز وجل نبين الدليل الذي نقول به بيانا يرفع الإشكال جملة فنقول وبالله تعالى التوفيق: الدليل مأخوذ من النص والإجماع. فأما الدليل المأخوذ من الإجماع فهو ينقسم إلى أربعة أقسام... وأما الدليل المأخوذ من النص فهو ينقسم أقساما سبعة كلها واقع تحت النص:

– أحدها : مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما كقوله عليه السلام: 'كل مسكر خمر وكل خمر حرام" (سنن ابن ماجة 1124/2 ولفظه كل مسكر حرام وما=

ب – أبو بكر الباقلاني (ت 403 هـ) :

نـــادى القاضـــي بقطعية الأصول الفقهية، ولما كانت طبيعة التألـــيف الأصولي تقتضي الحديث عما هو قطعي وعما هو ظني، فقد حاول الاقتصار على ما هو قطعي فيه ودعا إلى إخراج ما هو ظنـــي مـــنه كـــالقول في مباحث العلة ومسالكها "وتفاصيل أخبار الأحكـــام كأفـــراد الرواة والإرسال فإنه ليس بقطعي[184]. وقد عقب المـــازري (536 هـ) على هذا الرأي بقوله: "وعندي أنه لا وجه للتحاشي عن عد هذا الفن من الأصول، وإن كان ظنيا على طريقة القاضـــي في أن الأصول هي أصول العلم لأن تلك الظنيات قوانين كلـــيات وضعت لا لأنفسها لكن ليعرض عليها أمر غيرمعين مما لا ينحصر"[185].

– الداعون إلى القطع:

آمـــن أصحاب هذا الإتجاه بقطعية الأصول الفقهية، وحاولوا الدفاع عنها، لكنهم عند تعرضهم لبسط المسائل المتعلقة بها وجدتهم يـــتحدثون عما هو ظني فيها باعتبارها مباحث لا تدرس إلا في هذا العلم، فذكروها لتستقيم الصورة وترتبط الأدلة بمدلولاتها، وأهم من يمثل هذا الاتجاه :

أ – عبد الملك الجويني (ت 478هـ) :

نـــص أبـــو المعالـــي فـــي كثـــير من المواطن على قطعية الأصـــول. جاء في الغياثي: "فإن أصول المذاهب تؤخذ مآخذ القطع وهـــي التي تصدر عنها تفاريع المسائل"[186] ثم عاد ليحدد مجالات

=أسكر كثيره فقليله حرام). النتيجة: كل مسكر حرام. فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام.

184) الموافقات 31/1.

185) نفسه 31/1.

186) الغياثي 297.

هذا القطع في ثلاث مسائل قال عنها: "القواطع الشرعية ثلاثة: نص من كتاب الله لا يتطرق إليه التأويل، وخبر متواتر عن الرسول صلى الله عليه ولا يعارض إمكان الزلل روايته ونقله، ولا تقابل الاحتمالات متنه وأصله، وإجماع منعقد"[187].

وهو إذ يصرح بهذا يعترف ضمنيا بوجود أدلة أخرى غير قاطعة إلا أنه لم يجد محيدا عن اعتبارها من جملة أصول الفقه، وقد تنبه إلى ذلك في كتابه البرهان فقال: "فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول وليست قواطع. قلنا حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لابد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به"[188].

والملاحظ أن ما أجاب به الجويني لم يصادف قبولا من بعض الأصوليين كالمازري (ت 536 هـ) الذي رأى أنه "يحسن من أبي المعالي ألا يعدها من الأصول لأن الأصول عنده هي والأدلة عنده ما يفضي إلى القطع"[189].

وقال الشيخ ابن عاشور معقبا على نص الجويني: "وهو اعتذار واه لأنا لم نرهم دونوا في أصول الفقه أصولا قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها كما فعلوا في أصول الدين بل لم نجد القواطع إلا نادرة "[190].

---

187) نفسه

188) البرهان 86/1.

189) الموافقات 32/1.

190) مقاصد الشريعة 7.

وقد وجدت الجويني في كتابه الإرشاد على أنه لا مانع من العمل بما سبيله الظن بشرط ألا يكون ذلك موصلا إلى ما يستحيل في العقل، أو يناقض الشرع كتاب الإرشاد ص 359 ـ 360.

ب – **محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393، هـ) :**

ذهب الشيخ ابن عاشور في كتابه إلى أنه لا سبيل إلى تحقيق القطعية إلا في علم المقاصد الشرعية فقال: "فنحن إذا أردنا أن ندون أصولا قطعية للفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة"[191].

وبعد تتبعي لما ورد عنده في هذا المجال وجدته قد تخلى عن أصله في المسألة لأنه قرر في موطن آخر من كتابه إمكان طريان القطع والظن على المقاصد الشرعية فقال : "وعلى هذا فالحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علما قطعيا أو قريبا من القطعي. وقد يكون ظنيا"[192].

وبهذا يتضح أن أصحاب هذا الاتجاه وإن كانوا من أنصار نشد القطعية للأصول عند التنظير والتأصيل فإنهم لم يستطيعوا التخلص مما كان منها ظنيا عند التفريع والتفصيل فماذا عن الاتجاه الثالث؟.

القائلون بالقطع والظن معا :

ويمثلهم جماعة من الأصوليين الذين لم يروا ضرورة لإبعاد بعض الأدلة الظنية عن المباحث الأصولية. ويمكن أن نميز في هذا الاتجاه بين مذهبين:

---

191) مقاصد الشريعة 8.

192) مقاصد الشريعة 40.

أ – **المذهب الأول :**

اصطلح أصحابه على تسمية ماكان من الأصول قطعيا كالمتواترات المرتبطة بالنصوص غير المحتملة دليلا، وما كان منها ظنيا كالعمومات وأخبار الآحاد أمارة. جاء في نهاية السول : "واعلم أن التعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه كالعمومات وأخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك، فإن الأصوليين وإن سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له"[193].

لذلك عمد القائلون بهذه التفرقة إلى التمييز بين الدليل والأمارة. جاء في محصول الرازي (ت 606 هـ): "وأما الدليل فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم وأما الأمارة فهي التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن "[194].

ب – **المذهب الثاني :**

آمن أصحابه باحتواء أصول الفقه للأدلة القطعية والظنية إلا أنهم لم يكلفوا أنفسهم عناء التفريق بين الدليل والأمارة. جاء في كتاب اللمع: "وقال أكثر المتكلمين: لا يستعمل الدليل إلا فيما يؤدي إلى العلم، فأما فيما يؤدي إلى الظن فلا يقال له دليل وإنما يقال له أمارة. وهذا خطأ لأن العرب لا تفرق في تسمية بين ما يؤدي إلى العلم أو الظن، فلم يكن لهذا الفرق وجه"[195].

وقد علل هؤلاء عدم تمييزهم بين الدليل والأمارة "بكون المستدل بالدليل المؤدي إلى غلبة الظن قد توصل به إلى العلم

---

193) نهاية السول 8/1.

194) المحصول ج 1 ق 1 ص 105 والمسودة 573 وحاشية التفتازاني 40/1.

195) اللمع 5.

والقطـــع لأن القياس والمستدل بخبر الأحاد إذا عمل به فقد علم أنه قد عمل ما أمره به ربه وافترضه عليه لأن الذي كلف هو الاجتهاد في بلوغ غلبة الظن وهو متيقن وجود ذلك منه"[196].

هـــذه باختصار أهم الآراء التي تعبر عن مواقف الأصوليين من إشكال القطع والظن في الأدلة الفقهية فماذا عن رأي الشاطبي؟.

- رأي الشاطبى :

لم ينكر أبو إسحاق إمكان تطرق الظن إلى بعض آحاد الأدلة والفـــروع الفقهـــية لأنها قابلة لتفاوت الأنظار وتطرق الاحتمالات، لكنه عمل على إخراجها من حيز الظنية، ونظمها في سلك الأصول الكلية. وما تصديره لأول مقدمة في موافقاته للاستدلال على قطعية أصـــول الفقـــه إلا شعور منه بما يفرضه هذا الإشكال في الأبحاث الأصولية.

وقـــد مر بنا في كلام سابق أن بعض الأصوليين نادوا أيضا بقطعية الأصول، إلا أني ألمعت حين عرضي لوجهات نظرهم إلى بعض ما نتج عن أقوالهم:

- فالباقلاني اضطره القول بذلك إلى إخراج بعض المباحث عن أصول الفقه لظنيتها.

- والجويني أعتذر عن إدخالها فيه رغم ظنيتها.

---

196) الحدود للباجي 38.

وقد ذهب بعض محدثي الشيعة إلى أنه "لا مانع شرعا وعقلا من حيث الإمكان والمبدأ أن يعتبر الشارع الظن طريقا إلى معرفة الأحكام الشرعية بشرطه وشروطه لكنه لا يسوغ لأحد أن يطلب الحكم الشرعي بالظن إلا بعد قيام الدليل على اعتبار هذا الظن".

علم أصول الفقه في ثوبه الجديد 221 والنص والاجتهاد 17.

- والطاهر بن عاشور تراجع عن قوله بقطعية المقاصد الشرعية وسلم بإمكان تطرق الظن إليها.

أما ابن حزم الذي التزم بمبدئه القائم على اجتناب إعمال الظن في المسائل الفقهية، فانملاحظ أنه أكثر من إحالة العديد من القضايا على الإباحة الشرعية[197] كما ألقى بالبحث الأصولي في رحاب البراهين العقلية سعيا منه إلى محاولة بناء الأحكام على أدلة تعطي نتائج قطعية.

وبإمعان النظر فيما ورد عند الشاطبي نجده قد احترز احترازا مطردا من أن ينعت الأصول الكلية بالظنية مادام قد استدل على قطعيتها في أول مقدمة علمية[198].

لكنه لم يخالف غيره في القول بإمكان تطرق الظن إلى آحاد الأدلة الخاصة كبعض صور الأقيسة وأخبار الآحاد وظواهر الألفاظ. جاء في الموافقات: "فالمعتمدة بالمقصد الأول الأدلة الشرعية، ووجود القطع فيها على الاستعمال المشهور معدوم أو في غاية الندور. أعنى آحاد الأدلة فإنها إن كانت من أخبار الآحاد فعدم

---

197) نص ابن حزم في مواطن من كتبه على أن ما لم يرد بشانه نص بالإيجاب أو التحريم يحمل على العفو أوالإباحة. جاء في النبذة الكافية ص 67: "وما لم يأت به أمر ولا نهي فهو مباح لقوله تعالى: **(خلق لكم ما في الأرض جميعا)** البقرة 28.
أما ابن قيم الجوزية فقد عد على الظاهرية أخطاء قال عن أحدها: "الخطأ الثالث: تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه وجزمهم بموجبه لعدم علمهم بالناقل. وليس عدم العلم علما بالعدم" ينظر إعلام الموقعين 29/1.

198) يرى الشاطبي أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية لأنها راجعة إلى كليات الشريعة، واستدل على صحة دعواه بثلاثة أمور :
- أحدها : أنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضا.
- والثاني : أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي إذ الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات.
- الثالث : أنه لو جاز جعل الظني أصلا في أصول الفقه لجاز جعله أصلا في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق" ينظر الموافقات 29/1...

إفادتهـــا القطـــع ظاهر، وإن كانت متواترة، فإفادتها القطع موقوفة علـــى مقدمات جميعها أو غالبها ظني، والموقوف على الظني لابد أن يكون ظنيا"[199].

ولكـــي يخرج هذه الأدلة من حيز الظن إلى إفادة القطع فإنه عمل على نظمها فى سلك الكليات الشرعية، وذلك بجمع شتاتها عن طريق استقراء الآحاد الجزئية:

- فإن كان ذلك من قبيل النصوص النقلية كالأدلة المنصوبة علـــى الإيجاب أو التحريم مثلا، فإن سبيل تحقيق القطع فيها يتطلب العمـــل علـــى تعزيـــزها بمجمـــوع أدلة أخرى عن طريق التتبع والإســـتقراء. جـــاء فـــي الموافقـــات: "وإنما الأدلة المعتبرة هنا: المســـتقراة مـــن جملـــة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفـــاد الـــتواتر القطـــع وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب... ومن هذا الطريق ثبـــت وجود القواعد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعا، وإلا فلـــو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله: **(أقيموا الصلاة)**[200] أو مـــا أشـــبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصـــلاة ضـــروريا فـــي الدين لا يـــشك فيه إلا شاك في أصـــل الدين"[201].

---

199) الموافقات 35/1.

200) جزء من اية وردت في سور كثيرة مثل :
البقرة 43 والنساء 77 والأنعام 72.

201) الموافقات 36/1.

وأمـــا إذا كان الدليل من قبيل ما يجري في مسائل خاصة، كـــبعض صور الأخبار والقياس فإن إضفاء المشروعية على العمل به تابع لما قرره الشاطبي في أصل المسألة، وذلك بالعمل على رده إلى كلي شرعي معتبر يقول : "ولا يقال إن الظن معتبر شرعا في الأحكـــام الشرعية كالمستفاد من أخبار الآحاد والقياس وغيرهما... لأنـــا نقـــول: ما كان من الظنون معتبرا شرعا فلاستناده إلى أصل شرعي حسبما تقدم في موضعه من هذا الكتاب"[202].

وممـــا يمكـــن ســـوقه فـــي معـــرض بيان موقفه من الظن الاستئناس بما أورده في الاعتصام الذي وزع الظن فيه علي محال ثلاثة:

- أحدهـــا : الظن في أصول الدين فإنه لا يغني عند العلماء لاحتماله النقيض عند الظان، بخلاف الظن في الفروع فإنه معمول بـــه عند أهل الشريعة للدليل الدال على إعماله، فكان الظن مذموما إلا مـــا تـــعلق مـــنه بالفـــروع، وهذا صحيح ذكـــره العلماء في الموضع[203].

- والثانـــي : الظـــن المرتـــبط بترجيح "أحد النقيضين على الأخر من غير مرجح"[204] وهذا مذموم لأنه ضرب من التحكم.

- والثالث : الظن المستند إلى أصل قطعي. وهذا مما يصح العمل به بخلاف ظني الأصل إذ لا بد أن يرجع إلى قطعي كذلك.

أمـــا ما لا يستند إلى شيء أصلا فلا يجوز العمل به كما هو معلوم[205].

---

202) الموافقات 4/85 ـ 86.
203) الاعتصام 1/235.
204) نفسه 1/235.
205) نفسه 1/235.

ويبدو لي بعد هذا العرض أنه عالج إشكال القطع والظن في القضـــايا الأصـــولية بوعـــي ناضج، كما سخر لتقديم آرائه منهجا متماســـكا، فعمـــد إلى التفريق بين الأصول الشرعية ككليات عامة وبيـــن الأدلة الخاصة التي تجرى في مواطن معينة، ليجزم بأنه لا سبيل إلى احتمال تطرق الظن إلى الأولى. وإمكان دخوله في الثانية كما عمل على إكساب هذه الأخيرة صفة القطعية بردها إلى الكليات الشرعية ونظمها في سلك الاستقراءات المعتبرة.

وبهـــذا التوجـــيه يكـــون قـــد تجاوز ما وقع فيه غيره من الأصـــوليين حيث لم يعمد إلى إخراج ما كان من الأصول ظنيا كما فعـــل الـــباقلاني وابن حزم ولم يعتذر عن إدخال ما كان منها غير قطعـــي كالجويني، ولم يتراجع عن القول بقطعيتها كما فعل الشيخ ابن عاشور على ما مر تفصيله سابقا.

المبحث الثالث :

نظرته إلى شمولية الشريعة الإسلامية

اخـــترت أن أذيل حديثي عن الجانب النظري بالتطرق إلى بحث نظرة الشاطبي لشمولية الشريعة الإسلامية، وهذا لا يعني أني وفيـــت هـــذا الجانـــب حقـــه، ولا بلغت به مقصده، ولكني حاولت استجلاء كبريات القضايا التي تخصه. وللحديث بقية عند التعرض للجوانب العلمية والمنهجية عنده.

فقـــد مـــر بـــنا أنه دعا إلى بحث القضايا الأصولية وفق ما تقتضـــيه المجـــاري الشـــرعية، بعـــيدا عن الإغراق في الاستعانة بالأساليب اليونانية. وأنه حرص على إضفاء القطعية على الأصول الفقهية.

وليـــتأتى لي ربط المعالم النظرية بهذه الشمولية، ارتأيت أن أفـــرد مبحـــثا أتحدث فيه عنها سواء تعلق الأمر بتنزيلها وفهمها أم بنظر المجتهد إليها.

فعلـــى مستوى التنزيل والفهم يرى الشاطبي: "أن الله تعالى وضـــع هذه الشريعة حجة على الخلق كبيرهم وصغيرهم، مطيعهم وعاصيهم، برهم وفاجرهم، لم يختص بها أحدا دون أحد"[(206)].

وإذا كـــان الأمر كذلك : "فهي عامة أيضا بالنسبة إلى عالم الغيـــب وعالم الشهادة من جهة كل مكلف، فإليها نرد كل ما جاءنا من جهة الباطن كما نرد إليها كل ما في الظاهر"[(207)].

---

206) الاعتصام 338/2.
207) الموافقات 275/2.

- وأمـــا علـــى مســـتوى العمل الاجتهادي فيرى أن "مأخذ الأدلـــة عند الراسخين إنما هو أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب علـــى خاصـــها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر ببينها إلى ما سوى ذلك من مناحيها"[208].

- ولبيان مفهوم هذه العمومية، فقد ارتأيت أن أتحدث عنها من خلال الآتي:

أ - الشمول وفهم الخطاب الشرعي :

انطلاقـــا من شمولية الخطاب الشرعي، سواء على مستوى الفهـــم أم علـــى مســـتوى التنزيل. وانطلاقا من ضرورة إلزام كل المخاطبين به، فقد ذهب الشاطبي إلى أن النصوص الشرعية يجب أن تقع في الفهم موقعا عاما، يشترك فيه الخاصة والعامة:

"فإنهـــا لو كانت مما لا يدركه إلا الخواص لم تكن الشريعة عامـــة ولم تكن أمية، وقد ثبت كونها كذلك فلا بد أن تكون المعاني المطلوب علمها واعتقادها سهلة المأخذ"[209] وهذا يدل على أن مبدأ عمومـــية الشـــريعة لا يـــتحقق إلا بمـــراعاة المستوى العام للفهم الجمهوري[210] كما أن فهم الناظر إلى النصوص الشرعية يجب ألا يـــتجاوز حدود ما تألفه العرب في مجاري خطابها[211] وذلك بطلب

208) الاعتصام 338/2.

209) الموافقات 88/2.

210) 'ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه" ينظر الموافقات 85/2.

211) الموافقات 79/2.

المعانـــي فـــي سياقها التركيبي إذا كان المعنى الإفرادي دونها في الوصول إلى الغرض[212].

ب – **الشمول وقطعية الأصل الفقهي :**

تعتـــبر الأصـــول عند الشاطبى كليات شرعية مقطوعا بها لأن: "العلم بها مستفاد من الاستقراء الناظم لأشتات أفرادها"[213].

ومـــا دامـــت كذلك فلا يستقيم العمل بها إلا إذا كانت عامة ومطردة في كل الوقائع والحالات ومراعية للعوائد والخصوصيات، لذلـــك اعتبر هذا العموم أول خاصية[214] في الكليات الشرعية. كما اعتبر تخلفها عنها أمرا قادحا فيها :

"فـــإذا كـــل أصـــل شـــرعي تخلـــف عن جريانه على هذه المجـــاري، فلـــم يطرد ولا استقام بحسبها في العادة، فليس بأصل يعتمد عليه، ولا قاعدة يستند إليها"[215] وذلك لأن الكلي من حيث هو كلـــي أمـــر عـــام حاكم على جزئيات كثيرة في حدود ما جرت به عوائد المكلفين، ووفق ما اقتضته حكمة الشارع النزيه.

ج – **الشمول وإعمال الدليل الشرعي :**

إن مـــنهج الشاطبي في التعامل مع المسالك الاستنباطية يقوم علـــى تجـــاوز الاكـــتفاء بالنصوص التفصيلية، والركون إلى آحاد

---

212) نفسه 87/2.
213) نفسه 77/1.
214) حصر الشاطبي هذه الخواص في ثلاثة أشياء هي :
أ ــ العموم والاطراد
ب ــ الثبوت من غير زوال
ج ــ كون الأصل حاكما لا محكوما عليه، الموافقات 78/1 ــ 79.
215) الموافقات 265/3.

الأدلـــة، وقـــد مر بنا كيف أنه نظر إلى عمومية الشريعة من حيث تـــنزيلها وفهمهـــا، وكيفية استفادة الأحكام منها. لذلك فهو يرى أن شموليتها أمر لا يستقيم إلا بالنظر في مصادرها ومواردها وتنزيل عامها على خاصها وحمل مطلقها على مقيدها، وجمع شتات أدلتها في سلك كلياتها، وما دام العموم أهم خاصية فيها فإن تحقق عطائها لا يتصـــور إلا بإمكان تحكيمها في مختلف الفروع وشتى الحالات. جاء في الموافقات:

"لما انبنت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث مـــن الضـــروريات والحاجـــيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبـــثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها غير مختصة بمحل دون محل، ولا بـــباب دون بـــاب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فـــيها أيضا عاما لا يختص بجزئية دون أخرى لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها"[216].

وبهـــذا الاعتبار لم يعد إشكال تعدد الوقائع قائما لأن تطبيق مـــبدأ شمولية الفهم وعمومية النظر عند الاستنباط جعل من الكليات الشـــرعية قانونـــا عامـــا لاستثمار الأحكام: "فلذلك جرت الأحكام الشـــرعية فـــي أفعـــال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى فلا عمل يفرض ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشـــريعة عليه حاكمة إفرادا وتركيبا وهو معنى كونها عامة[217]. هـــذه جولـــة قصيرة في رحاب المعالم النظرية، فماذا عن المعالم العلمية؟.

---

216) نفسه 5/3...

217) نفسه 78/1.

الفصل الثاني :

المقومات العلمية

تحـدث الشـاطبى عـن زاد المجـتهد العلمي وحصره في مسألتين :

– إحداهمـا : العلم بالمقاصد الشرعية، والثانية التمكن من الاسـتنباط بـناء علـى فهمه فيها[218] ثم جعل العلم بالمقاصد هو المطلـوب بالأصالة، أما العلوم المساعدة على التمكن من الإستنباط فهـي كالخادمـة للأولى، لذلك لم يشرط في المجتهد أن يبلغ درجة الأئمة فيها، أو أن يكلف نفسه عناء البرهنة عليها في علم الأصول فمن "فعل ذلك فقد أدخل في علمه علما آخر ينظر إليه بالعرض لا بالذات"[219].

ولعـل أوثـق العلـوم صـلة بفهم الشـريعة هو علم اللغة العربـية[220]. جـاء في الاعتصام: "ومن ليس له أصالة في اللسان العربـي فعما قريب يفهم كتاب الله على غير وجهه، كما أن من لم يـتفقه في مقاصد الشريعة فهمها على غير وجهها"[221]. فماذا عن مسألة المقاصد أو لا؟

---

218) الموافقات 4/105 ـ 106.

219) نفسه 4/110.

220) نفسه 4/114 جاء فيه : "وأما الثاني من المطالب وهو فرض علم تتوقف صحة الاجتهاد عليه، فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة الا بالاجتهاد فيه فهو لابد مضطر اليه إلا أن هذا العلم مبهم في الجملة: فيسال عن تعيينه والأقرب في العلوم أن يكون هكذا علم اللغة العربية ولا أعني بذلك النحو وحده ولا التصريف وحده ولا اللغة ولا علم المعاني ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان بل المراد جملة علم اللسان".

221) الاعتصام 2/175.

المبحث الأول :

دعوته إلى الإلمام بالمقاصد الشرعية

لم يكن تطرق أبي إسحاق لموضوع المقاصد أمرا جديدا في الأوساط العلمية فقد سبقه إلى ذلك متقدمو الأصوليين.

ومعلـــوم أن سلفنا الصالح كان واعيا بدور الحكم والمقاصد فـــي المجـــالات الإجتهادية، إذ لم يكد ينته عصر الخلفاء الراشدين حـــتى كانـــت أنمـــاط الاســـتنباط قد استقرت قواعدها على يد نبي الإسلام: محمد صلى الله عليه وسلم، وصحابته رضوان الله عليهم، وكان على الأئمة من بعدهم أن يوسعوا دائرة ما انتهى إليه الأوائل لمواجهة الأحداث المستجدة والنوازل المتزايدة. وهكذا أدت مختلف الـــتطورات الحياتـــية إلى بلورة أنماط التشريع وطرق الاستنباط، وأســـفرت معطيات التعامل مع النصوص، واعتراك سبل الاستدلال عن ظهور مسميات أخرى اتسع مجال الأخذ بها فى هذا المذهب أو ذاك. كمـــا أحـــس الـــناظرون في الأدلة الفقهية بقيمة المعاني التي تضـــمنتها النصـــوص الشـــرعية وإمكان الاعتماد عليها في مجال الاجـــتهاد، فتوصـــلوا بعـــد طول تتبع ونظر إلى أن معتمد السلف الصـــالح فـــي استثمار الأحكام كان يقوم في كثير من الأحيان على مراعاة مصالح المكلفين في ظل المقاصد الشرعية، والمتتبع لكيفية معالجة الشاطبي مبحث المقاصد يجد أن له فيها نظرين:

– أحدهمـــا : يهتم بالجانب العلمي لدى المجتهد، حيث جعل ضـــابط فهـــم الـــناظر في الأحكام الشرعية مرتبطا بمدى موافقته لمقصـــود الشـــرع بـــناء على "أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة

المصـــالح الأخروية والدنيوية"[222]. وقد انبنى على ذلك ذهابه إلى أنه:

"تم بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب: فإذا بلغ الإنســـان مبلغا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها. فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبى صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا بما أراه الله"[223].

وبهـــذا أصـــبحت مهمة الفهم والنظر عند الأصوليين رهينة بمدى انضباطها بالمقاصد العامة في التشريع لأنه:

"لابـــد مـــن اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك"[224].

وحاصل المسألة أن عمل المنتصبين لمهمة الإفتاء ينبغي أن يكـــون موجهـــا بموافقـــة المقاصد الشرعية، لأن مهمتهم تكمن في اجتهادهم في إصابة قصد الشارع. جاء في الموافقات:

فلـــم يظهـــر إذا من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف بل وضع موضع* للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد"[225].

وقـــد استطاع أن يؤسس بإرشاده إلى هذا الضابط المقصدي قانونـــا توفيقـــيا عمـــل في كثير من الأحيان على رفع الإشكالات

---

222) الموافقات 37/2.

223) الموافقات 106/4 ـ 107.

224) نفسه 47/1.

*لعل الصواب أن يقال :

"بل وضع موضعا للاجتهاد بنصب (موضعا) على المفعولية المطلقة، إذ لم أجد وجها لرفعها، وربما كان خطأ مطبعيا".

225) الموافقات 128/4.

الـــواردة على الباحث عن موقف الأصوليين من بعض الأدلة الآيلة إلى رعاية المصالح وذلك بإخضاعها إلى معايير تأتي المقاصد في مقدمتها.

– والثانـــي يهتم بالجانب العملي لدى المجتهد لأن نظر أبي إسـحاق إلـــى المقاصد الشرعية على أنها كليات قطعية[226] جعله يسـتغل هذا الفهم ليوظفها في استنباط الأحكام العملية من خلال رد الفروع إلى أصولها وإحكام العلاقة بين الكليات وجزئياتها.

ولمـا كـان المقصـود الشـرعي من الخطاب الوارد على المكلفين هو تفهيم ما لهم وما عليهم مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخـراهم"[227] فقـد حـق علـى كـل ناظر في المسائل الشرعية استحضـار هذا القصد لأن حقيقة الإجتهاد تكمن "في التحويم على إصـابة قصد الشارع"[228]. والقول الجامع لهذا الأمر أن: "المقصد الشـرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا"[229].

وقـد اقتضـى منهجه في تناول فكرة المقاصد أن يجعل من المصـالح مادة مبلورة لأهداف الشارع العامة، لذلك رام في حديثه عنها نفس التقسيم الذي خص به المقاصد.

وأول ما يطالعنا في هذا المقام: تصنيفه المصالح إلى ما يقع فـي رتبة الضروري والحاجي والتحسينـي[230]. ومعلـوم أن هذه المراتـب ــ بالـنظر إلـى قوتها ــ ليست على درجة واحدة "فإن

---

226) جاء في الموافقات 30/1 : "وأعني بالكليات هنا : الضروريات والحاجيات والتحسينيات".
227) الموافقات 344/3.
228) نفسه 128/4.
229) نفسه 168/2.
230) نفسه 27/4.

الأوامـــر المـــتعلقة بـــالأمور الضـــرورية ليست كالأوامر المتعلقة بـــالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها بل بينها تفاوت معلوم، بل الأمور الضرورية ليســت في الطلب على وزان واحد، كالطلب المتعلق بأصل الدين لــيس فـــي التأكـــيد كالنفس، ولا النفس كالعقل إلى سائر أصناف الضروريات"[231].

وقـــد ترتـــب علـــى ذلـــك أنه إذا دار الأمر بين مصلحتين ضـــروريتين قدمـــت أقواهما، مثاله: "أن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبـــة الإحـــياء بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال علـــيها، أو إتلافهـــا وإحياء المال كان إحياؤها أولى، فإن عارض إحـــياؤها إماتة الدين كان إحياء الدين أولى وإن أدى إلى إماتتها... ومـــع ذلك فالمعتبر إنما هو الأمر الأعظم وهو جملة المصلحة التي هي عماد الدين والدنيا لا من حيث أهواء النفوس"[232].

وبتأملـــنا فـــي طريقة بحثه موضوع المصالح نجده قد وجه حديثه عنها بجملة أمور أهمها:

أ – إيمانـــه أن فكـــرة المصالح لا يمكن التكلم عنها إلا في جانـــب المخاطبيـــن ما دام الله تعالى غنيا عن العالمين فـــ"القاعدة المقـــررة أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد، فالأمر والنهي والتخيير جميعا راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه لأن الله غني عن الحظوظ منزه عن الأغراض"[233].

وإلـــى هـــذا المعـــنى ذهب أصوليو الأشاعرة عموما، لذلك وجـــدت الغزالي (ت 505 هـــ) يبحث من جانبه هذه المسألة ليوفق

---

231) نفسه 209/3.
232) نفسه 39/2.
233) الموافقات 148/1.

بيـــن تنزيه الخالق سبحانه عن الأغراض والقول بمفهوم المصالح فقـــال في شفاء الغليل: "ونحن وإن قلنا إن الله سبحانه وتعالى يفعل مـــا يشاء بعباده وأنه لا يجب عليه رعاية الصلاح، فلا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد وتحذيرها المهالك، وترغيبها في جلـــب المـــنافع والمقاصد، ولا ننكر أن الرسل عليهم السلام بعثوا لمصالح الخلق في الدين والدنيا رحمة من الله على الخلق وفضلا لا حـــتما ووجوبـــا علـــيه، قـــال الله تعالى: **(وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)**[234][235].

ب – ومـــن الأمور التي وجه بها حديثه عن المصالح أيضا تأكـــيده على ضرورة الربط بين مصالح الدنيا والآخرة، فلا اعتبار للأولى إلا من جهة كونها خادمة للثانية، وذلك تلافيا لتحكيم الأهواء في جلب منافع الدار الدنيا. جاء في الموافقات : "المصالح المجتلبة شـــرعا والمفاســـد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحـــياة الأخـــرى لا مـــن حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية"[236].

وقـــد ترتب عن القول بذلك اشتراطه موافقة المصالح عموما للمقاصـــد الشـــرعية، فهو يرى أنه "لا بد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك"[237].

ج – ومن بين ما أكده أيضا أثناء معالجته لقضايا المصالح الشرعية: تنبيهه على أن العقل لا في دخل له فيها بناء على أن ذلك

234) الأنبياء 106.
235) شفاء الغليل 162.
236) الموافقات 37/2.
237) الموافقات 41/1.

مــن اختصــاص الشرع فقال : "كون المصلحة مصلحة والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع لا مجال للعقل فيه بناء على قاعدة نفــي التحســين والتقبيح. فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة فهــو الواضــع لهــا مصــلحة"[238]. وفي هذا المجال وجدته يورد اعتراضــا علــى من قال[239]: "ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجحها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بــتقدير أن الشــارع لم يرد به ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم مــنها يخــرج عن ذلك إلا التعبدات التي لم يوقف على مصالحها ومفاســدهــا"[240] بقوله : "إن العادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بــإدراك مصــالحها ومفاسدها على التفصيل اللهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشارع أصولها كذلك لا نزاع فيه"[241].

مــن هذا يتبين أن موقف الشاطبي من المصالح يتحدد بمدى انضــباطها بالأدلة الشرعية وموافقتها لقصد الشارع النزيه ما دام منهجه في بحثها يقتضي استقراء مواقعها، وتتبع معانيها في مختلف الأدلة المبثوثة في أبواب الشريعة. فماذا عن دعوته إلى العلم باللغة العربية؟

238) الموافقات 315/2.

239) المقصود به : عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي قاسم السلمي الملقب بسلطان العلماء المتوفى سنة 660هـــ والنص كما ورد في كتابه: قواعد الأحكام في مصالح الأنام هو: 'ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحهما من مرجوحهما، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك الا ما تعبد الله به عباده. ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته" ينظر قواعد الأحكام 10/1.

240) الموافقات 48/2.

241) نفسه 48/2.

المبحث الثاني :

دعوته إلى العلم باللغة العربية

لقــد شرف الله العربية فجعلها لغة القرآن، وضمنها أسرار الفصــاحة والبــيان، وجعلها سببا لمعرفة قواعد الطاعات وأصول الأحكــام، لذلــك أقبل العلماء عليها وعظم تعلقهم بها يحذوهم فيه أمران:

– أحدهمــا : يــرجع إلى إحساسهم الصادق بمكانتها وعلو قدرهــا على سائر اللغات. فقد "نقل صاحب كتاب الزينة عن علي كــرم الله وجهه "أن كلام العرب كالميزان الذي يعرف به الزيادة والنقصان، وهو أعذب من الماء وأرق من الهواء فإن فسرته بذاته استصعب، وإن فسرته بغير معناه استحال، فالعرب أشجار وكلامهم ثمــار يــثمرون والــناس يجتــنون، بقولهــم يقولون وإلى علمهم يصيرون"[242].

وإلــى مــثل هــذا ذهب ابن فارس المتوفى سنة 395 هــ وانــتهى إلى أنه "لما خص جل ثناؤه اللسان العربي بالبيان علم أن سائر اللغات قاصرة عنه وواقعة دونه"[243].

والواقــع أن شــرف هذه اللغة مرتبط بالقرآن لأنه بها نزل وعلى معهود خطاب أهلها حلل وحرم.

242) كتاب الزينة 61/1.
243) الصاحبي 16.

"وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب"[244].

وهـذا هـو السر في مبالغة علماء الإسلام في الاعتزاز بها والـتحفز للعـناية بها والمحافظة عليها كيف لا، وفهم أمور الدين مـتوقف علـيها "لقد عرف العرب كمال لغتهم في القرآن فاجتمعوا عليه ولو لا ما استقر من فطرتهم في ذلك لما كان لهم عليه اجتماع ولا كان لهم في إعجازه إجماع"[245].

- أمـا الأمر الثاني فيرجع إلى إدراكهم أن تعلمها سبب في فهـم ما جاء في القرآن وورد في سنة النبى عليه الصلاة والسلام. جاء في كتاب الرسالة: "وإنما بدأت بما وصفت من أن القوآن نزل بلسـان العرب دون غيره لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحـد جهـلَ سـعة لسـان العـرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقها"[246].

لقـد عرف الإلمام بالعربية حضورا بارزا في سائر العلوم الإسـلامية، فأصبحت مسألة التضلع منها، والوقوف على أسرارها أمـرا مسـلما عند المسلمين: "ذلك أنهم لا يجدون علما من العلوم

244) تأويل مشكل القرآن 12. وتبقى أفضلية العربية على غيرها من اللغات محل نظر عند ابن حزم الظاهري الذي ذهب في احكامه الى أن القول بها "لا معنى له لأن وجوه الفضل معروفة، وانما هي بعمل أو اختصاص، ولا عمل للغة ولا جاء نص في تفضيل لغة على لغة".
الإحكام لابن حزم 33/1.
ومعلوم أن هذا الحكم صادر عن نظرة مجردة الى اللغة من حيث كونها ظاهرة اجتماعية قادرة على خلق نشاط تواصلي بين الناس.

245) نحو وعي لغوي 131.

246) الرسالة 50.

الإســلامية فقههــا وكلامها وعلمي: تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بين لا يدفع ومكشوف لا يتقنع"[247].

ونظــرا لإيمــان أهل الاختصاص بهذه الضرورة فقد ذهبوا إلى أن: "العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة"[248]. كما ذهبوا إلى أن التــقصير في طلبها وضعف الهمم عــن تعلمها سبب في مجانبة سبل الهداية ومواقعة الزلل والضلال. جاء في كتاب الخصائص:

"وذلــك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلى إليها فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة"[249].

لذلك شحذ المهتمون العزائم للقيام بهذا الأمر "فالعرب بحكم ممــيزات حضارتهم وبحكم اندراج نصهم الديني في هذه المميزات قــد دعــوا إلى تفكر اللغة في نظامها وقدسيتها ومراتب إعجازها فأفضى بهم النظر لا إلى درس شمولي كوني للغة فحسب بل قادهم الــنظر أيضا إلى الكشف عن كثير من أسرار الظاهرة اللسانية مما لــم تهــتد إليه البشرية إلا مؤخرا بفضل ازدهار علوم اللسان منذ مطلع القرن العشرين"[250].

ولعــل السبب في بلوغ اللغة العربية هذه الدرجة من الحفظ والصيانة ووصولها إلى تلك المرتبة التي أرادها الله تعالى لها هو تضــافر جهود العلماء من أجل العناية بها والعمل على تيسير سبل جمعهــا وضــبط أصولها كل حسب اختصاصه لذلك "رأينا العلماء

---

247) المفصل 8/1.
248) الصاحبي 50.
249) الخصائص 245/3.
250) التفكير اللساني 26.

باللغة العربية قد كفوا الناس مؤونة هذا الشأن وأحكموا إحكاما بينا لمـــا دونوه من أشعار الشعراء وألفوه من المصنفات ووصفوه من الصفات في كل ما قدروا عليه مما يحتاج الناس إلى استدراكه حتى لعلهـــم لـــم تفهم كلمة غريبة ولا حرف نادر إلا وقد ربطوه بأوثق رباط وعقلوه بأحكم عقال، ورسموا في ذلك رسوما وعولوا في ذلك على الشعر والاحتجاج"[251].

وإذا نحـــن أجلنا النظر في جهود أهل الفضل على هذه اللغة نجدهـــا قـــد غطت أهم الجوانب المتعلقة بها ابتداء بجمعها وضبط شـــواردها وشرح غوامضها، إلى وضع الرسائل والمعاجم فيها. ثم الـــنظر إلـــى ألفاظها حال إفرادها وتركيبها، وتحديد الأسس العامة لأوجـــه دلالتها فـــ"الأسماء والصفات إنما هي حروف مقطعة قائمة برؤوســـها لا تـــدل على غير أنفسها ما دامت متفرقة، فإذا جمعت دلـــت باجـــتماعها على غير أنفسها لأن الله عز وجل لا يجمع منها شيئا فيؤلفها أبدا إلا لمعنى"[252].

ولـــم تقل جهود الشاطبي عن غيره في اعتبار العلم بالعربية مـــن أهم الوسائل الخادمة لعلم الشريعة، إلا أنه أضفى عليها مسحة دلالـــية توخى بها خدمة العملية الاجتهادية بما يحقق مقاصد الشرع السامية.

فقد خص رحمه الله النوع الثاني من كتاب المقاصد بالحديث عـــن قصد الشارع من وضع الشريعة للافهام في خمس مسائل دار الكلام فيها على عربية الشريعة، وأمية المخاطبين بها.

وقد انبنى على القول بعربية القرآن أمور منها:

---

251) كتاب الزينة 127/1.

252) نفسه 67/1.

- إقامة الحجة على المخاطبين به ليلا يخرجوا "عن مقتضى التعجيز بقولهم: هذا على غير ما عهدنا إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام من حيث إن كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف، فلم تقم الحجة عليهم به. وبذلك قال سبحانه: **(ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا : لولا فصلت آياته آعجمي وعربي)**[253][254].

- ميله إلى عدم القول بترجمة القرآن لأنها تفقده خصوصيات الأسلوب العربي، والعرب: " تخاطب بالعام يراد به ظاهره وبالعام يراد به بعض العام في وجه والخاص في وجه وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر"[255]. ومرد ذلك الميل إلى أن دلالة الألفاظ عنده لها نظران:

- أحدهما : مطلق دال على عبارات مطلقة، وهذا مما يشترك فيه جميع الألسنة وبه "يتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والإخبار عنها"[256].

- والثاني: مقيد دال على عبارات خادمة، ومن اعتبر هذا الوجه لا يمكنه" أن يترجم كلاما من الكلام العربي بكلام العجم على

253) فصلت 43.
254) الموافقات 71/2.
255) نفسه 65/2 وجاء في رسالة الشافعي 52.
وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن تخاطب بالشيّ عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاما ظاهرا يراد به الخاص وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره'.
256) الموافقات 66/2.

حـــال، فضلا عن أن يترجم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي إلا مع فرض استواء اللسانيين في اعتباره عينا"[257].

كما انبنى على القول بأمية الشريعة ومخاطبيها أمور ذكرها في المسألة الرابعة منها:

- تعمـــيم فهـــم الشريعة، وتنزيلها وفق الإدراك الجمهوري العام.

جاء في الموافقات :

"إنه إنما يصح في مسلك الإفهام والفهم ما يكون عاما لجميع العـــرب، فلا يتكلف فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني، فإن الناس في الفهم - وتأتي التكاليف فيه - ليسوا على وزان واحد ولا مـــتقارب إلا أنهـــم يــتــقاربون في الأمور الجمـــهورية وما والاها"[258].

- عـــدم مـــيله إلى الإغراق في التفسير العلمي للقرآن، فقد لاحـــظ "أن كثيرا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين"[259].

لذلـــك فـــإن أنجـــع السبل في الفهم عن الله تعالى هو اتباع معهـــود العـــرب فـــي مجاري لسانهم، واتباع المألوف في عرف استعمالاتهم وهذا ما قصده عندما نص على ضرورة إلمام المجتهد بالمقاصد الشرعية واطلاعه على ما يمكنه من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

ولعـــل أوثق العلوم صلة بفهم مقاصد الشارع هو علم اللغة العربـــية "ولا أعني بذلك النحو وحده ولا التصريف وحده ولا اللغة

---

257) نفسه 68/2.
258) الموافقات 85/2.
259) نفسه 79/2.

ولا علــم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان"[260].

من هذا يتبين أن الحديث عن الجانب المعرفي لدى الأصولي يرتــبط بمــدى علمه بالمقاصد الشرعية وإلمامه باللغة العربية ذلك لأن "نصوص الشارع مفهمة لمقاصده بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية"[261].

وقد وجه بحثه في هذه المسألة بجملة أمور أهمها:

أ – القول بعربية الشريعة :

ومــن ثــم كان لابد للناظر في مسائلها من التمكن من اللغة العربــية "فإن القرآن والسنة لما كاناعربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي. كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه بشيء من الشريعة"[262].

وبخصــوص هذه المسألة أثار قضية تتعلق بالمستوى الذي ينبغي أن يصل إليه المجتهد فيما يرجع لعلمه بالعربية.

وبعــد أن عرض لمذهب الأصوليين الذين اختلفت عباراتهم في القدر الذي يجب أن يصل إليه المجتهد في العلم بها[263] عينه هو في القدر الذي يصدق عليه أنه مجتهد فيها فقال:

"وإنمــا المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي العربي في ذلك المقــدار ولــيس مــن شرط العربي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يســتعمل الدقــائق، فكذلك المجتهد في الشريعة، وربما يفهم بعض

---

260) نفسه 114/4.
261) نفسه 388/2.
262) نفسه 31/3.
263) جاء فس المستصفى : "والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد" المستصفى 352/2.

الـــناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية فيبني في العربية على التقليد المحض فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى له منه"[264].

وبهذا يكون قد وافق الإمام الشافعي (204 هـ) الذي اعتبر التمكن من اللسان شرطا في الاجتهاد. جاء في رسالته: "وكذلك لو كان حافظا مقصر العقل أو مقصرا عن علم لسان العرب لم يكن له أن يقيس من قبل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس"[265].

ب ـ مراعاة معهود اللسان العربي في فهم الشريعة :

ومعـــناه أن الشريعة لما نزلت بلسان عربي مبين كان على الناظر فيها أن يأخذ بما ألفه العرب في مجاري خطابها. فلا يتكلف فـــي فهمهـــا فـــوق ما لا تحتمله ألفاظها أو أن يحمل دلالاتها ما لا تقتضـــيه أعـــرافها. جاء في الموافقات: "لابد في فهم الشريعة من اتـــباع معهـــود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم. فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه"[266].

جاء في كتاب الحيوان :

"فللعـــرب أمثال واشتقاقات وأبنية وموضع كلام يدل عندهم علـــى معانـــيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخر، ولها حينئذ دلالات أخـــر فمـــن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمـــثل، فإذا نظر في الكلام وفي ضروب من العلم وليس هو من أهل هذا الشأن هلك وأهلك"[267].

264) الموافقات 116/4 ـ 117.
265) الرسالة 511.
266) الموافقات 82/2.
267) الحيوان 153/1 ـ 154.

ج – اهتمامه بالمعنى والسياق بناء على "أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به"[268] وهذا لا يعني عدم التفاته كلية إلى الألفاظ لأنه لا سبيل للتوصل إلى المعاني إلا بها "فاتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل"[269].

وقد نتج عن اهتمامه هذا إثارة أمور :

– أحدها : النظر إلى الكلمة العربية في سياقها الاستعمالي فـ"كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار المساق في دلالة الصيغ"[270].

– الثاني : مراعاة مقتضيات الخطاب وحال المخاطب والمخاطب ذلك أن "معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع. إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام لفظه واحد ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك. وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة وعمدتها مقتضيات الأحوال"[271].

---

268) الموافقات 410/3.
269) نفسه 3/ 148.
270) نفسه 3/ 153.
271) نفسه 347/3.

- والثالث : الاعتناء بالمعنى التركيبى في سياقه الاستعمالي "فإن المعنى الإفرادي قد لا يعبأ به إذا كان المعنى التركيبي مفهوما دونه"[272].

والنتـيجة التي انتهى إليها هي أن درجة علم المجتهد باللغة العربـية، مقياس لفهم المسائل الشرعية: "فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة أو متوسطا فهو متوسط في فهم الشـريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهـى إلى درجة الغايـة فـي العربـية كان كذلك في الشـريعة، فكان فهمه فيـها حجة"[273].

والظاهر أن صاحب الموافقات بلغ درجة الغاية فيها، إذ بها استطاع أن يبني المادة الأصولية بناء أبان فيه عن مدى تضلعه من العلوم الشرعية. وتأتي المقاصد والعربية فيها، فماذا عن منهجه في صياغة ذلك البناء؟.

---

272) نفسه 87/2.
273) الموافقات 115/4

الفصل الثالث :

المقومات المنهجية

إذا كـــان فكـــر الإمام الشاطبي قلعة محصنة لا يستطيع فتح مغالـــيقها إلا من كان ريانا من علوم الشريعة على شرطه، فإنه مع قلـــة البضـــاعة وضعف الاستطاعة ووجهت بصعوبة أخرى تتعلق بالبحث عن منهج أدرس به منهجه في الاستدلال على الأحكام.

ومن تتبع آرائه ومواقفه مما كتبه الأصوليون، تبين أنه كان مســـتوعبا لمـــادتهم، ملما بطريقتهم. لكنه لم يقنع بالحد الذي انتهت إلـــيه جهودهم، فتكون لديه هاجس البحث عن البديل الذي أوقع في نفســـه معانـــاة تطلب الخروج منها صرف الليالى والأوقات، فكان عطاؤه فيه قمة في الجودة والاتقان، هذا العطاء سأحاول تقديمه في مرحلتين: أقتصر في الأولى والتي أنا بصددها على رصد الخطوط العامـــة فـــى منهجه ووصف قواعد السير فيه. وسأعمل في الثانية علـــى تتـــبع عناصـــره واستقراء مواطنه حسب ما يتطلبه أسلوب العرض والمعالجة. فماذا عن المرحلة الأولى؟.

المبحث الأول :

أسس البناء المنهجي عند الشاطبي

لـــم يفت أبا إسحاق أن يعرض في خطبة كتابه لمنهجه كما هـــو الحـــال عـــند المتقدميـــن عليه. إلا أن كلامه عنه جاء موذنا بـــالعموم، وشتان بين أن تأخذ الشيء بالإجمال وبين أن تقف عليه بالتفصيل. جاء في الموافقات:

"ولمـــا بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء وهـــدى. لم أزل أقيد من أوابده وأضم من شوارده تفاصيل وجملا، وأســـوق مـــن شواهده في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا، معتمدا على الاستقراءات الكلية، غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبيـــنا أصـــولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية حسبما أعطته الاســـتطاعة والمنة في بيان مقاصد الكتاب والسنة، ثم استخرت الله تعـــالى في نظم تلك الفرائد وجمع تلك الفوائد إلى تراجم تردها إلى أصـــولها وتكون عونا على تعقلها وتحصينها، فانضمت إلى تراجم الأصول الفقهية، وانتظمت في أسلاكها السنية البهية"[274].

واســـتنطاق هـــذا الـــنص وغيره مما يساعد على استجلاء طريقـــته العامـــة في بناء مادته الأصولية، فقد نبه في بداية كتابته للموافقـــات على أهمية المنهج في الأبحاث العلمية وذكر أن من آفة

274) الموافقات 23/1.

فقد الدليل أن يمشي الإنسان على غير سبيل وينتمي إلى غير قبيل"[275].

لذلك كان سعيه إلى ذلك الدليل حثيثا فظهرت له به حقائق العلوم وتجلت بسببه غامضات الرسوم والفنون، فاستخار الله تعالى في التأليف واستنهض الهمة للبيان والتعريف مستهديا بما بدا من مكنون الأسرار المعضدة بالنقول والآثار معتمدا في عمله على تصور منهجي تطلب منه اجتياز مرحلتين:

تميزت أولاهما بكونها جاءت ثمرة معاناة البحث عن البديل ويمكن ردها – استئناسا بالنص السابق – إلى:

– تقييد الأوابد وضم الشوارد، وهذا ما يعبر عنه اليوم بجمع المادة العلمية وتمثلها.

– سوق الشواهد : وهذا يقتضي تعضيد النقول بالنصوص والأدلة الشاهدة على صحتها.

– التبيين والتفصيل : وهذا يعني اعتماد مبدأ التوضيح فيما تتطلبه مواطن البيان.

– اعتماد الاستقراءات الكلية التي تتحقق بتتبع قضايا المسائل الجزئية.

– بيان الأصول النقلية مع الاعتماد على القضايا العقلية على شرطه القاضي بأن العقل لا يسرح في مجال الشرع إلا بقدر ما يسرحه النقل[276].

هذا عن المرحلة الأولى التي اتسمت بالجمع والتتبع والتحليل.

---

275) نفسه 22/1

276) الموافقات 87/1.

ـ أمـــا المرحلة الثانية فتقوم على استثمار ما جمع من فوائد وضـــم ما قيد من أوابد، والعودة بها لتنخرط في تراجم تردها إلى أصولها الفقهية.

وهنا يلاحظ انتقال الشاطبي من مستوى الجمع والتحليل إلى مســتوى النظم والتركيب هدفه من ذلك وضع قانون عام للاستدلال يقــوم علـــى اســـتقراء الجزئيات وردها إلى كلياتها ولحظ الفروع وإرجاعها إلى أصولها وفق ما أعطته الاستطاعة والمنة وجادت به مقاصد الكتاب والسنة.

وأول مـــا يمكـــن استفادته من طبيعة هذا المنهج قيامه على نظـــام مـــن التكامل بين تتبع ما هو فرعي ورده إلى ما هو أصلي لتنشأ من ذلك علاقة متبادلة ضابطها أن تحكيم ما انتظم من الكليات إنما يستمد مشروعيته من استقراء وتجميع الجزئيات.

ومن أهم ما خدم به إخلاصه لمبدأ التكامل في منهجه دعوته كـــل مـــن رام الاضطلاع بالمهام الأصولية إلى التضلع من اللغة العربـــية والإلمام بالمقاصد الشرعية، لأنهما يمثلان نظاما مترابطا فـــي فكره الأصولي، ولأن كلا منهما يجسد مجالا دلاليا يقوم على مجموعة من المتقابلات سواء تعلق الأمر بالدلالة اللفظية أم بالدلالة المقاصدية.

- ففـــي الدلالة عموما هناك تقابل بين ما هو أصلي وما هو تبعي.

- وفي الأدلة هناك تقابل بين ما هو برهاني عقلي وما هو نقلـــي، وبين ما هو كلي وما هو جزئي، وبين ما هو قطعي وما هو ظني.

- وفـــي إجـــراء الأدلة هناك تقابل بين الاقتضاء الأصلي والاقتضــــاء التبعي أو الاقتضاء العقلي والاقتضاء الخارجي، وبين الاقتضاء الحالي والاقتضاء المآلي.

- وفي الدلالة اللفظية هناك تقابل بين اللفظ والمعنى.

- وفـــي الألفـــاظ هناك تقابل بين المحكم والمتشابه والنص والظاهر والمبين والمجمل والمطلق والمقيد...

- وفـــي المعنى: هناك تقابل بين المعنى الإفرادي والمعنى التركيبي.

- وفـــي الدلالة المقاصدية : هناك تقابل بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف.

- وفـــي مقاصد الشارع هناك تقابل بين المقاصد الأصلية، والمقاصد التبعية.

- وفـــى مقاصـــد المكلف : هناك تقابل بين قصده وعمله، وبين قصده الحالي الظاهر، وقصده المآلي الباطن.

- وفي السياق هناك تقابل بين ما هو حكمي مقاصدي وبين ما هو لغوي.

- وفي الاجتهاد هناك تقابل بين ما ينقطع منه وما لا ينقطع، وبين الاجتهاد البياني والاجتهاد المصلحي[277].

وبرصد منطق تدرج هذه المتقابلات في المدار الدلالي نصل إلـــى فضــــائين متكامليـــن يجمعهما مبدأ التقابل بين الدلالة اللفظية والدلالـــة المقاصـــدية. وهـــذا يؤدي بدوره إلى اعتماد قانون واحد

---

277) هذه نماذج أصلية من بعض المتقابلات المعتمدة في منهجه تعمدت عدم وضع إحالاتها لأني سأعود إلى بيان وضعها في هذا الموضع وسأرجئ بيان مواطنها في الموافقات عند حديثي عنها بالتفصيل فيما سيأتي من هذه الدراسة بحول الله.

وموحـد، مـؤداه أن "مأخذ الأدلة عند الراسخين، إنما هو أن تؤخذ الشـريعة كالصـورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها ومجملها المفسر يبينها إلى ما سوى ذلك من مناحيها"[278].

والـذي يؤكد رغبته في تحقيق وحدة منهجية في سير عمله الدلالـي: اعتـباره الشـريعة "كالإنسان الصحيح السوي فكما أن الإنسـان لا يكـون إنسانا حتى يستنطق فلا ينطق باليد وحدها ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده ولا باللسان وحده بل بجملته التي سـمي بهـا إنسـانا. كذلك الشريعة لا يطلب منها حكم على حقيقة الاسـتنباط إلا بجملتها لا من دليل فيها أي دليل كان. وإن ظهر لنا لبادئ الرأي نطق ذلك الدليل فإنما هو توهمي لا حقيقي"[279].

ومـن تمـام تحقـيق الوحـدة في الفهم، وتعميم النظر عند الاسـتنباط: استحضـاره جانـب التطبيق، ومحاولة تنزيل الأحكام بحسب ما تقتضيه مقاصد الشارع ووفق ما يخدم مصالح المكلفين.

وهنا تتجلى نزعته إلى الاهتمام بفقه الواقع حيث نادى بمبدأ "إجراء الشرعيات مجرى العاديات في الوجود"[280].

وممـا انبنى على ذلك "أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجـية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمور لا ترضى شرعا فـإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج"[281].

---

278) الاعتصام 244/1 ـ 245.
279) الاعتصام 245/1.
280) الموافقات 359/2.
281) نفسه 210/4.

كما انبنى على مناداته بضرورة إجراء الشرعيات مجرى العاديات في الوجود: التفاته إلى بحث موضوع العوائد والخصوصيات في صلتها بالمصالح والكليات. وما تتطلبه عملية التطبيق من مراعاة الظروف. وإمكان تخلف الجزئيات جريا على عادة الشرع في تشريع الرخص وإباحة المستثنيات. فالقاعدة عنده أن "العوائد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة"[282] وأن الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع فكان "من الأمر الملتفت إليه إجراء القواعد على العموم العادي لا العموم الكلي الذي لا يتخلف عنه جزئي ما"[283].

إن نظرته إلى الأدلة الشرعية في سياق وضعها العادي الذي بموجبه تراعى أحوال النوازل والأقضية، دفعه إلى الحديث عما يجلي طبيعة ذلك الوضع، فتكلم عن إمكان اختلاف "الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة"[284] انطلاقا من أن "لكل خاص خاصية تليق به لا تليق بغيره"[285] ذلك لأن لكل دليل اقتضاءين:

- أحدهما : أصلي ابتدائي يحكم به على النازلة قبل النظر في التوابع والخصوصيات.

- والثاني : تبعي تراعى بموجبه العوارض والحالات[286] إذا اقترنت بها ضميمة الوقوع وهنا "لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع"[287] لأن "لكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين"[288].

---

282) نفسه 265/3.
283) نفسه 265/3.
284) الموافقات 209/1.
285) نفسه 288/4.
286) نفسه 78/3.
287) نفسه 81/3.
288) نفسه 92/4.

ولمـــا كـــان قصـــد الشارع هو المحافظة على الكليات من "الضـــروريات والحاجيات والتكميليات فتنزيل حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية"[289].

كذلك لما كان قصد الشارع من تصرفات المكلف هو تنزيل قصده على وزان مقاصده فقد نبه على أهمية النظر في النيات وما تفضي إليه المآلات، لذلك تعين على المجتهد أن لا يحكم على "فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"[290].

ولا شـــك أن بســـط القـــول في مثل هذه القضايا يحتاج إلى ترتيب منهجي يذكر في محله من هذه الدراسة.

لهـــذه الاعتبارات فإن منطلقي في الحديث عن منهج الدرس الدلالـــي عند الشاطبي سيكون موجها بما استلهمته من عمله القائم على التتبع والتحليل، المفضيين إلى النظم والتركيب من خلال تينيك الدعامتيـــن التي تمثل كل منهما فضاء دلاليا مستوعبا لخصوصيات التقابل المنصهرة في بوتقة من التلاؤم والتكامل.

وقـــبل أن أخضـــع عملي لسلطان ذلك التوجيه، لا بأس أن أعرض لأهم ما يخدم وحدة البناء المنهجي عنده. لأن رصد مناحي التتبع يفضي إلى اعتماد مبدأ الكليات، وتنزيل الأدلة على الواقع لا يتصـــور إلا بالنظر فى المآلات، وفحص أوجه التقابل لا يتحقق إلا باستحضار مبدأ العمل بالأولويات.

فهذه أمور ثلاثة يمكن بحثها ضمن الحديث عن قواعد السير المنهجي عنده. فماذا عن ذلك؟

---

289) نفسه 228/4.

290) نفسه 194/4.

المبحث الثاني :

قواعد السير فيه

إن محاولة السعي إلى استجلاء الخطوات العلمية التي تحدد منهج الدرس الدلالي على المستوى العملي يقتضي استدعاء المقومات العامة للعملية الاجتهادية وربطها بأسلوب البحث الدلالي الذي يتحدد في منهج الشاطبي بالجمع بين العلم بالعربية والمقاصد الشرعية. فهما قطبان ترتع في حماهما معطيات أساسية لا يتحقق مفهوم الاجتهاد إلا بها.

فمن هذه المعطيات ما يرجع إلى الدليل، ومنها ما يرجع إلى الحكم، ومنها يرجع إلى المكلف.

وإذا كان منهج الدراسة يقتضي البدء بما هو عام ليتيسر الوصول إلى ما هو خاص، فإني سأنصرف الآن إلى الحديث عن الضوابط العامة التي تحكم قواعد السير في منهجه. وذلك من منطلق أخذه بالكليات، ولحظ ما تفضي إليه المآلات، والتزام العمل بالأولويات. فهذه أمور ثلاثة يحتاج كل منها إلى شيء من الكلام. فماذا عن أخذه بالكليات؟

المطلب الأول :

أخذه بالكليات الشرعية

وهي في عمله من أعظم القواعد الراجعة إلى ضبط أصول الاستنباط. بيد أن الحديث عنها لا يستقيم ابتداء ما دام أمر تحققها موقوفا على اعتماد قانون التتبع القائم على الاستقراء.

لذلك استأذن قبل الحديث عنها أن أن أفرد حيزا لبيان مفهوم الاستقراء ودوره في بناء هذه الكليات.

1 - **مفهوم الاستقراء :**

يرى جمهور العلماء من مناطِقة ومتكلمين وأصوليين أن الاستقراء مصدر يطلق على تتبع جزئيات متعددة للحكم بها على كلي عام.

جاء في كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا المتوفى سنة 428 هـ: "وأما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما يوجد في جزئياته الكثيرة"[291].

وجاء في تعريفات الجرجاني المتوفى سنة 816 هـ:

"والاستقراء هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته"[292].

---

291) الإشارات والتنبيهات 418/1.

292) التعريفات 18.

وهو عند الغزالي عبارة عن تصفح "جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلي حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به"[293].

وهو عند ابن حزم (ت 456 هـ) "أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد وجنس واحد ويحكم فيها بحكم واحد"[294].

من خلال التعاريف السابقة يتبين أن عملية الاستقراء تقتضي السر من الخاص إلى العام، أي بالانتقال من جزئيات كثيرة بعد تتبعها ومعرفة أحوالها للحكم بما استنتج منها على كلياتها.

ويفهم من هذا أن النتيجة في عملية الاستقراء تكاد تأتي دائما أكبرمن مقدماتها، بخلاف القياس. فإن عملية الاستدلال فيه تعتمد غالبا على الانتقال من الأعم إلى الأخص. جاء في الأسس المنطقية:

"ومن أجل هذا يعتبر السير الفكري في الدليل الاستقرائي معاكسا للسير في الدليل الاستنباطي الذي يصنع الطريقة القياسية، فبينما يسير الدليل الاستنباطي وفق الطريقة القياسية من العام إلى الخاص عادة، يسير الدليل الاستقرائي خلافا لذلك من الخاص إلى العام"[295].

293) معيار العلم 115 والمستصفى 51/1.
294) التقريب لحد المنطق 163.
295) الأسس المنطقية 6.
وجاء في كتاب منطق أرسطو 307/1 :=

والاســتقراء منه التام[296] ومنه الناقص[297]. وفرق ما بينهما التحقق من تتبع كل الجزئيات أو أكثرها جاء في معيار العلم :

"إن الاستقراء التام يفيد العلم والناقص يفيد الظن"[298].

أ – موقف العلماء منه :

بناء على ما تقدم يمكن أن نحدد موقف العلماء من الاستقراء من خلال اتجاه الفريقين الآتيين :

– فــريق لا يقــول إلا بالاستقراء التام ويمثله المناطقة[299] وبعــض علماء الكلام وأصول الفقه فإن ابن حزم مثلا لما كان من المعارضــين لأعمال الظن فيما له تعلق بالفقه وأصوله، فإنه نصح في كتاب "التقريب" بعدم اللجوء إليه إلا إذا كان تاما.

=والاستقراء من جهة يعارض القياس لأن القياس بالواسطة يبين وجود الطرف الأكبر في الأصغر، وأما الاستقراء فيبين بالطرف الأصغر وجود الأكبر في الوسط".

وجاء في محصول الرازي ج 2 ق 2 ص 99.

"ومنها الاستقراء. والفرق بينه وبين القياس: أن الاستقراء عبارة عن إثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته. والقياس عبارة عن إثباته في جزئي لأجل ثبوته في جزئي آخر".

296) التام هو الذي استغرقت كل جزئياته بالتتبع نحو :
"كل جسم متحيز فإنه لو استقريت جميع جزئيات الجسم من جماد وحيوان ونبات لوجدتها متحيزة وهذا الاستقراء دليل يقيني يفيد اليقين" ينظر الكليات 105 والتقرير والتحبير 65/1.

297) والناقص هو ما وقع التتبع فيه على أكثر الجزئيات فقط فيفيد مجرد الظن "لجواز أن يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقرى منها. كما يقال " كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل... مع أ ن التمساح بخلافه " ينظر التقرير والتحبير 65/1

298) معيار العلم 118.

299) قال صاحب الإبهاج عن الاستقراء التام :
"فأما التام فهو اثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي وهو القياس المنطقي وهو يفيد القطع" ينظر الإبهاج 173/3.

جــاء في الكتاب المذكور: "فينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بمـــا أوجـــبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس، وبما قام عليه البرهان. وأن لا يســكن إلـــى الاســتقراء أصـــلا إلا أن يحيط علما بجميع الجزئيات التي تحت الكلي الذي يحكم فيه(301).

أمـــا الفـــريق الثاني فذهب إلى إمكان الاستدلال بالاستقراء ســـواء كان تاما أم ناقصا لاسـيما في مجال الفقــهيات، بناء على أن حاجتـــنا فـــي الشـــرعيات إنما هي الحكم على الامور بما هو أكـــثري(302) فـــيها وهـــو مـــا يسمى عند الفـــقهاء بإلحاق الفـــرد بالأغلـــب(303) ويمـــثل هذا الاتجاه جمهور الأصوليين الذين جوزوا العمـــل بغلـــبات الظنون على ما مر تفصيله في كلام سابق : يقول الغزالي في معيار العلم.

"إن قصـــور الاســـتقراء على الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن أحد الاحتمالين، والظن في الفقه كاف"(304).

وجاء في شرح تنقيح الفصول :

" وهو تتبع الحكم في جزئياته على حالة يغلب على الظن أنه فـــي صورة النزاع على تلك الحالة... وهذا الظن حجة عندنا وعند الفقهاء"(305).

ب ــ موقف الشاطبي :

تطلب العمل في اقتناص مفهوم الاستقراء عند الشاطبي القيام باستقراء المواطـــن التي تحدث فيها عنه: فلم أكد أظفر إلا بتعريف

---

301) التقريب 166
302) ينظر التقرير والتحبير 65/1
303) ينظر الكليات 105
304)معيار العلم 117
305) ينظر شرح التنقيح 488 والإبهاج 173/3 وروضة الناظر 16

جـــاء فيه: "إنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام إما قطعي.

وإمـــا ظني، وهو أمر مسلم عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا ثم الاستقراء حكم به مطلقا في كل فرد يقدر[306]

وقـــد خص رحمه الله المسألة التاسعة من الجزء الثاني من الموافقـــات للاستدلال على صحة دعواه مبتدئا بأن الدليل العقلي لا موقع له هنا لأن ذلك راجع إلى تحكيم العقول في الأحكام الشرعية فهذا غير صحيح "فلا بد أن يكون نقليا"[307].

ثم انتقل للبحث في الأدلة النقلية ليخلص إلى أن طلب القطع فيها في غاية القلة والندور[308].

وبعده تحدث عن إمكان الاستدلال عليها بالإجماع، وذكر أنه قـــابل لدخـــول شائبة الظن إليه نقلا ومستندا لأنه "إنما يكون قطعيا علـــى فـــرض اجتماعهم على مسألة قطعية لها مستند قطعي، فإن اجـــتمعوا علـــى مســـتند ظني فمن الناس من خالف في كون هذا الإجماع حجة"[309].

ثم انتهى إلى أن الدليل على هذه المسألة ثابت من وجه آخر عينه في الاستقراء. جاء في الموافقات:

"ودلـــيل ذلـــك اســـتقراء الشـــريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة"[310].

---

306) نفسه.
307) نفسه.
308) نفسه.
309) نفسه 51/2 .
310) نفسه 51/2.

وأمــا الثانية فتتعلق بآحاد الأدلة الخاصة كالاستدلال بأخبار الأحاد أو بالقياس في وقائع معينة أو ببعض الأدلة التفصيلية الآيلة إلـــى الألفـــاظ فكـــل ذلـــك ممـــا يـــتطرق إليه الظن وتتزاحم فيه الاحـــتمالات، لذلك عمل على تجاوز إشكال الظن فيها باللجوء إلى الاستقراء الذي يتحقق به مبدأ القطع المنشود. يقول في الموافقات: "وإنمـــا الأدلة المعتبرة هنا المستقراة من جملة أدلة ظنية تضافرت علـــى معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليست للافتراق... فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب"[311].

وممــا ورد عند الشاطبي في هذا السياق عدم قطعه بالمراد مـــن صـــيغة "افعل" في الأوامر الشرعية إذا أخذت مجردة عن أي بـــيان آخـــر، لذلـــك فهو يرى أن سبيل نشد قصد الشارع من جهة اقتضائها يتم باستقراء الأدلة الخارجية والقرائن المحتفة حتى نصل بمجموعهـــا إلـــى الحكـــم المطلوب "ومن هذا الطريق ثبت وجود القواعـــد الخمس كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعا، وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى: **(أقِيموا الصلاة)**[312] أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه لكن حف بذلك مـــن الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضروريا في الدين لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين"[313].

ومـــا دمـــت أتحدث عن دور هذا الدليل في عمل الشاطبي أشـــير إلـــى أنه وسع من دائرة استعماله ليقرر به مشروعية بعض

---

311) نفسه 36/1.

312) جزء آية وردت في سور كثيرة مثل البقرة 43 والنساء 77 والأنعام 30.72) 9

313) الموافقات 3.36/1) 10

الأدلة كالاستصلاح مثلا[314] وعمد في بعض المواطن إلى الاعتداد بنتائجه والاستغناء بها عن بعض الأدلة الخاصة كالقياس مثلا. جاء فـــي الموافقـــات: "ولهذه المسألة فوائد تنبني عليها أصلية وفرعية وذلـــك أنها إذا تقررت عند المجتهد ثم استقرى معنى عاما من أدلة خاصـــة، وأطـــرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص علـــى خصـــوص نازلـــة تعـــن. بل يحكم عليها وإن كانت خاصة بـــالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غـــيره. إذ صار ما استقري من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامة. فكيف يحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصة بمطلوبه؟"[315].

وإذا نظـــرنا إلى موقف العلماء من الاستقراء نجدهم يكتفون بتعريفه ويقفون عند حدود تقديم مثال أطرد عند أغلبيتهم وهو بحث خلافية صلاة الوتر أهي فرض أم لا؟[316].

وأول مـــا يســـتفاد مـــن هذا التعريف هو أن سير العمل في الاستقراء عنده لا ينحصر في تتبع الجزئيات للحكم بها على كليها، وإنما يتعداه ليصبح ذلك الكلي حاكما على كل فرد داخل فيه، فتنشأ بذلك علاقة متبادلة بينهما.

بيد أن ها هنا مسألتين ينبغي التنبيه عليهما:

---

314) نفسه 3.39/1) 11

315) نفسه 304/3.

316) جـــاء في صحيح البخاري بشرح الكرماني 95/6 : "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يوتر على البعير".

وقـــال الغزالـــي في المستصفى 51/1: "أما الاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات كقولنا في الوتر ليس بفرض لأنه يـــؤدي علـــى الراحلة. والفرض لا يؤدي على الراحلة، فيقال: لم قلتم إن الفرض لا يؤدى على الراحلة؟ فيقال: عرفناه بالاستقراء اذ رأينا القضاء والأداء والمنذور وسائر أصناف الفرائض لا تؤدى على الراحلة فقلنا ان كل فرض لا يؤدي على الراحة".

– أولاهما : تتعلق بقيد التمامية فيه، فهي عنده نسبية يكفي منها ما يحقق عنصر الأغلبية فيها، فقد نص في مواطن متعددة على أن: "الغالب الأكثري في الشريعة كالعام القطعي"[317]

– والثانية : تتعلق بإمكان تخلف بعض الجزئيات عن كلياتها وهذا يتفق مع طبيعة التشريع الإسلامي الذى ينظر إلى الأحكام باقتضاءين: أحدهما أصلي والثاني تبعي.

فالتخلف قد يكون مبناه مراعاة حالات شخصية. كما قد يكون مأتاه حكم شرعية[318]. لذا ينبغي التحرز من جعل هذا التخلف قدحا في الكلي، لأن هذه "الجزئيات المتخلفة قد يكون تخلفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي، فلا تكون داخلة تحته أصلا، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها"[319].

ج – دور الاستقراء في منهجه :

لمعرفة دور الاستقراء في عمل الشاطبي سأعمل على بيان مجالات استخدامه ليتأتى لي بحثه كأداة علمية في منهجه.

وعند بحثي في القواعد المؤسسة لهذا العمل اتضح أنها تقوم على:

ـ مسألة جامعة تتعلق بالاستدلال على صحة قصد الشارع إلى المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينات، وهي عنده كليات عامة وقواعد قطعية لا تقبل تطرق الظن إليها.

---

317) الموافقات 53/2.

318) كما هو الشأن في الرخص والمستثنيات. جاء في الموافقات 12/3.

'ومثل ذلك المستثنيات من القواعد المانعة كالعرايا والقراض والمساقاة والسلم والقرض وأشباه ذلك فلو اعتبرنا الضروريات كلها لأخل ذلك بالحاجيات أو بالضروريات أيضا .

319) الموافقات 53/2.

وقلما عمد المهتمون إلى استثماره في الاستدلال على قطعية بعـــض القضـــايا الأصولية[320]. الشيء الذي جعل الشاطبي يعيب علـــيهم اضـــطراب أقوالهم فيما يرجع لحجية الأدلة الخاصة مشيرا إلـــى أن ســـببه راجـــع إلى عدم التفات المتقدمين إلى هذا المعنى والتنبـــيه عليه في مصنفاتهم. جاء في الموافقات: "إلا أن المتقدمين مـــن الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها وبالأحاديـــث علـــى انفرادها إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع فكر عليه بالاعـــتراض نصـــا نصـــا، واستضعف الاستدلال بها على قواعد الأصـــول المراد منها القطع وهي إذا أخذت على هذا السبيل غير مشكلة"[321].

إن إقـــدام الشاطبي على نقد منهج الأصوليين في التعامل مع الاســـتقراء. وشـــعوره بما له من أهمية بين الأدلة الأصولية، جعله يكثر من الأخذ به لا سيما فيما يتعلق بنظم القواعد الكلية. فماذا عن مفهوم الكلي عنده؟.

2 – القواعد الكلية والاستقراء :

إذا كـــان الاســـتقراء أهم أداة استخدمها الشاطبي في ضبط الأصـــول الكلية، فأن طريقة تطبيق هذه الكليات على جزئياتها أمر قائم على مراعاة العلاقة بينهما.

وقـــبل رصـــد سيره في تحديد أوجه تلك العلاقة لا بأس من التعرف على مفهوم الكلي عنده.

---

320) ينظر شرح التنقيح 324...
وقد نقل القرافي عن التبريزي في كتابه المسمى بالتنقيح في احتصار المحصول أن بعض العلماء استغل دليل الاستقراء التام الحاصل من تتبع موارد الشريعة ومصادرها ليحصل من مجموع ذلك الحكم بقطعية المسألة شرح التنقيح 338 – 339.

321) الموافقات 37/1.

أ - **مفهوم الكلي :**

لم يعمد أبو إسحاق - كعادته - إلى وضع تعريف خاص بهذا اللفظ. وإنما اكتفى بتحكيمه في قضايا الأعيان الجزئية. وفي هذا إشارة إلى أنه لم يقف بالاستقراء عند حد تتبع الجزئيات المحكوم بها على كلياتها بل استثمر هذه العملية ليجعل من الكليات قواعد عامة يستدل بها على الجزئيات، ومن الجزئيات قيودا لا تتحقق الكليات إلا بها".

وللتحقق من مفهوم مصطلح الكلي عملت على تتبعه وبحث أوجه استعماله في مختلف المواضع والمساقات.

وبعد استقرائي للمواطن التي استعملت اللفظة فيها تبين أن المراد بها يكاد لا يخرج عن الاطلاقات الآتية:

* فالكلي عنده عبارة عن معنى عام انتظم من استقراء جزئيات كثيرة تخص مسألة معينة، وبهذا تطلق الكليات على:

- المقاصد الشرعية من ضروريات وحاجيات وتحسينات لأن قصد الشارع في المحافظة عليها لم يؤخذ من دليل وإنما حصل العلم بها عن طريق استقرائها من مواطن متعددة. جاء في الموافقات: "وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات"[322].

- كما تطلق على الأصول الشرعية "لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي يكون بها صلاح الدارين وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها وهي أصول الشريعة"[323].

---

322) الموافقات 30/1.
323) نفسه 77/1.

- وتطلق أيضا على القواعد الكلية العامة. جاء في الموافقات: "إن المراد بالأصول: القواعد الكلية كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية"[324].

- وتطلق كذلك على المصالح لأنه قد "تقرر في هذه المسائل أن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات"[325].

- وتطلق أيضا على العزائم "لأن العزيمة من حيث كانت كلية هي مقصودة للشارع بالقصد الأول"[326].

- وتطلق كذلك على العمومات الشرعية لأنها تثبت على شرطه من "استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ"[327].

ثم إن الكليات عنده تكاد لا تخرج عن نوعين :

- أحدهما : كليات نصية وهي التي وردت بها بعض الآيات القرآنية كقوله تعالى: **(ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى)**[328]. أو بعض جوامع النصوص الحديثية كقوله صلى الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار"[329].

- والثاني : كليات استقرائية: وهي المعاني والحكم المنتظمة من جزئيات كثيرة وأدلة مبثوثة في مواطن مختلفة من أبواب الشريعة، فمنها ما يندرج في أعلى المقاصد التي وضعها الشارع كالضروريات وغيرها، ومنها ما يندرج فيما أخذ معناه من جنس الأدلة وكان ملائما لتصرفات الشرع كالاستدلال المرسل، ومنها ما

---

324) نفسه 97/3.
325) نفسه 139/1.
326) نفسه 353/1.
327) الموافقات 298/3.
328) النجم 37 ــ 38.
329) مسند الإمام أحمد 327/5.

يندرج في خدمة مبادئ اليسر ورفع الحرج عن المكلفين فهذا وغيره مما دلت على اعتباره آيات وأحاديث كثيرة.

* أما الجزئي فهو عبارة عن كل فرد خاص إذا انتظم مع غيره في استقراء معتبر أدى إلى كلي عام، وبهذا تطلق الجزئيات عنده على:

- آحاد المسائل المحكوم عليها بكلياتها، وذلك حسب خصوصية هذا الجزئي فإذا تعلق الأمر بمصلحة جزئية فهي فرع راجع إلى كليه المقصدي وإذا تعلق بدليل خاص فهو فرع راجع إلى أصله الشرعي العام. وإذا تعلق بالعزيمة، فالرخصة جزئي بالنسبة إليها وهكذا...

وحاصل المسألة أن الجزئيات عبارة عن آحاد معينة لا يمكن النظر إليها - في رأي الشاطبي - إلا بإرجاعها إلى أصولها الكلية الشيء الذي دفعني إلى البحث في حقيقة العلاقة بين الكليات وجزئياتها.

ب - علاقة الكلي بالجزئي :

إن الناظر في حقيقة العلاقة بين الكليات وجزئياتها عند الشاطبي يجدها علاقة متبادلة تجسد احترام مبدأ التقابل الذي تحدثت عنه في كلام سابق.

فالكلي لا يمكن التحقق منه إلا عن طريق استقراء الجزئيات "ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج وإنما هو مضمن في الجزئيات"[330].

330) الموافقات 8/3.

وإذا كانــت هذه الجزئيات سبيلا لتحصيل العلم بالكليات فإنه من الخطأ أن ينظر إليها بمعزل عن كلياتها. جاء في الموافقات:

"فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلــة الخاصة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرضا عن كليه فقد أخطأ"[331].

ولعــل الســبب في ذلك راجع إلى محاولته السير بالمباحث الأصولية في ظل المقاصد الشرعية التي هي بتقديره أصول شرعية صالحة لبناء الأحكام عليها يقول في الموافقات: "ودل ذلك على أن الكلــي لا يعتــبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي. وهذا كله يؤكد أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلـــى ذلــك وكذلك الجزئي أيضا. فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة"[332].

بهذه الطريقة بين الشاطبي أسس العلاقة بين الكلي والجزئي، لذلــك حــق على الناظر في الشريعة أن يأخذ بهما عند تعامله مع نازلة معينة.

ولضـــمان الحفاظ على هذه العلاقة، فإنه حرص في مواطن متعددة على ضرورة استحضارها وذلك بالعمل على مراعاتها عند إجــراء الأصول على فروعها جاء في الموافقات: "فإن الجزئي لم يوضع جزئيا إلا لكون الكلي فيه على النمام وبه قوامه. فالإعراض عــن الجزئــي مــن حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقــيقة، وذلك تناقض، ولأن الاعراض عن الجزئي، جملة يؤدي

(331) نفسه 3/8.
(332) نفسه 3/9.

إلـــى الشـــك فـــي الكلي من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عن مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له"[333].

ثـــم إن تخلـــف بعض الجزئيات عن كلياتها لا يقدح في تلك العلاقـــة: "فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلابد من الجمع في النظر بيـــنهما، لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلـــك القواعـــد إذ كلـــية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن، والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي"[334].

أمـــا إذا وقـــع تعـــارض بين كلي وجزئي ولم يمكن الجمع بينهما، فإنه يتعين تقديم الأول لأن "القاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي. فالكلي مقدم لأن الجزئي يقتضي مصـــلحة جزئـــية. والكلـــي يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظام العالم بانخرام المصلحة الجزئية"[335].

ومـــا دام الكلـــي فـــي تصـــوره لا يفقد قوته بتخلف بعض الجزئيات فإنني ارتأيت أن أقدم نماذج لأحوال تخلف هذه الجزئيات عـــن كلـــياتها مبيـــنا أن سبب ذلك الخروج لا يعتبر خرقا للقاعدة المقررة.

ج ـ أحوال تخلف الجزئيات عن كلياتها :

سبقت الإشارة إلى أن الشاطبي يكتفي في الكلية الاستقرائية بالغالـــب الأكثري ما دام يقوم في الشريعة مقام العام القطعي، وفي هـــذا دلـــيل علـــى أنه لا يستبعد إمكان تخلف بعض الجزئيات عن

---

333) نفسه 8/3.

334) الموافقات 9/3 ــ 10.

335) نفسه 324/1.

كلياتها كما فيه إشارة إلى أنه لا يعتبره قدحا في مشروعيتها ما دام يؤول إلى الصور الآتية:

ـ تخلف لا يمس الكلي في شيء، فهو تخلف اعتيادي، ومثاله أن الأصل من تشريع العقوبات هو الازدجار. لكن الواقع يؤكد أن هناك من يعاقب ولا يرتدع، فتخلف هذه الحالة عن قاعدتها الكلية لا يمس صحة اعتبارها[336].

– تخلف يكون من أجل الحفاظ على نفس الكلي، ومثاله أن الحفاظ على النفس أصل معتبر، لكن مشروعية القصاص تعتبر حالة جزئية خارجة عن مقتضى ذلك الحفظ لأنها متضمنة لإمكان قتل النفس عند إقامة الحد. إلا أنه عند النظر فيها يتبين أنه كان من أ جل الحفاظ على نفس الكلي الذي هو صيانة حياة الناس. جاء في الموافقات: "إن حفظ النفوس مشروع وهذا كلي مقطوع بقصد الشارع إليه، ثم شرع القصاص حفظا للنفوس، فقتل النفس في القصاص محافظة عليها بالقصد، ويلزم من ذلك تخلف جزئي من جزئيات الكلي المحافظ عليه وهو إتلاف هذه النفس لعارض عرض وهو الجناية على النفس، فإهمال هذا الجزئي في كليه من جهة المحافظة على جزئي في كليه أيضا وهو النفس المجني عليها، فصار عين اعتبار الجزئي في كليه هو عين إهمال الجزئي"[337].

– تخلف يكون من أجل الحفاظ على كلي أعلى، ومثاله ذهاب جمهور الأصوليين إلى جواز قتل المسلم المتترس به من طرف الكفار صونا للحرمات وذوذا عن المقدسات، ووجه ذلك الجواز إنما هو للحفاظ على كلي أعظم وهو الدين[338].

---

336) تنظر أمثلة كثيرة في الموافقات 2 /52 وما بعدها.

337) الموافقات 63/2.

338) انظر المثال بتفصيل بالمستصفى 294/1.

ـ تخلف من أجل حكم شرعية: ذلك أن التمسك بضرورة عدم تخلف بعض الجزئيات عن كلياتها لا يستقيم معه النظر في الإستثناءات والرخص الشرعية، لأن الأصل في العزائم أنها كليات "ومعنى كونها كلية أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض ولا ببعض الأحوال دون بعض كالصلاة مثلا فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال[339] فتخلف وجوبها على بعض الأشخاص وفي بعض الأوقات هو لحكمة توخاها الشارع فالتخلف هنا استثناء من أصل كلي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه"[340].

ـ تخلف من أجل مصلحة جزئية، ومن بين صوره الاستحسان الذي هو عبارة عن "الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي"[341].

فإذا أدى إجراء القياس مثلا إلى تفويت مصلحة أو إلى جلب مفسدة عدل عنه إلى الاستحسان كحالة استثنائية نوجه بها إجراء الأدلة وفق ما تقتضيه أهداف الشرع السامية. "وكثيرا ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي فيكون إجراء القياس مطلقا في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده، فيستثنى موضع الحرج"[342].

هذه نظرة إجمالية عن قواعد الأخذ بالكليات في منهج الشاطبي ومن ثم فلا تأثير لقاعدة "إن الأعم لا إشعار له بالأخص" ما دام هذا الأعم قد انتظم من جزئيات كثيرة عن طريق الاستقراء. جاء في الموافقات:

---

339) الموافقات 300/1.
340) نفسه 301/1.
341) نفسه 206/4.
342) الموافقات 206/4 ـ 207.

"فإن قيل: الاستدلال بالأصل الأعم غير صحيح بأن الأصل الأعم كلي وهذه القضية المفروضة جزئية خاصة، والأعم لا إشعار له بالأخص فالشرع وإن اعتبر كلي المصلحة، من أين يعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها؟ فالجواب أن الأصل الكلي إذا انتظم في الاستقراء يكون كليا جاريا مجرى العموم في الإفراد"[343].

هذا عن مفهوم الكليات وعلاقتها بالجزئيات. فماذا عن قواعد الأخذ بالأولويات؟

المطلب الثاني :

- التزامه مبدأ الأخذ بالأولويات :

ومبدأ الأخذ بالأوليات مرتبط بقانون التقابل الذي يمكن عده ظاهرة مطردة في هذا الكون.

وبحكم إحساس الإنسان بشمولية تلك الظاهرة، ومدى إطرادها في شتى مناحي الحياة العامة، فقد تبلور صدق هذا الإحساس في مختلف أنماط تفكيره وسلوكه، وتجلى ذلك في سائر المعارف والعلوم لتشمل اللغويين والمتأدبين، وأهل الميزان والمتكلمين[344] والمشتغلين بالشرعيات من أصوليين وفقهاء ومحدثين.

---

343) نفسه 1/40 ـ 41.

344) روج هؤلاء في صناعاتهم مجموعة من المصطلحات القائمة على مبدأ التقابل كاللفظ والمعنى والمطابقة والالتزام والحقيقة والمجاز والمتن والسند والأصل والفرع والجوهر والعرض والشاهد والغائب وعالم الكون وعالم الفساد.

ولعل الذي حذا بالناس إلى الأخذ بهذا المبدأ – بالإضافة إلى انبـــنائه على إحدى سنن الكون الثابتة[345] شعورهم بجدواه ونجاعته في تيسير سبل التواصل والإدراك. فالمتقابلات كما يقول أبو نصر الفارابـــي (ت 339 هـــــ) نافعة في الفهم والتذكر. جاء في كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق: "وأما استعمال مقابل الشيء فإنه نافع فـــي الفهم من قبل أن الشيء إذا رتب مع مقابله فهم أسرع وأجود، وكذلك قد يذكر الشيء مقابله، فلذلك قد يمكن أن يؤخذ مقابل الأمر علامة للأمر فيصير معينا على فهم الشيء وعلى حفظه"[346].

وإذا كان الشاطبي قد التزم في عمله اعتماد نظام التقابل فإنه لـــم يخـــرج عما اعتمده الأصوليون قبله حيث دارت مباحثهم على مجموعة من المتقابلات كالأصل والفرع، والنقل والعقل، والأصلي والتبعـــي، والمـــتفق عليه والمختلف فيه، وكاللفظ والمعنى والمحكم والمتشـــابه والظاهـــر المـــؤول والمطلق والمقيد والعام والخاص، والأمر والنهي والناسخ والمنسوخ والراجح والمرجوح...

إلا أن الـــذي مـــيز عمله عن عملهم هو تعميقه الأخذ بذلك النظام، واعتماده مبدءا قارا في كل المسائل والقضايا، فقد استطاع أن يجعـــل مـــنه فيصـــلا لحل الغوامض وتمييز الدقائق والفوارق، يـــتجلى ذلك في تمسكه بكبريات المتقابلات التي ألمحت إلى بعضها في صدر هذا الكلام. بيد أني لا أرى بأسا من التدليل على ما يزيد ذلـــك الـــبعض وضوحا، فأشير إلى أنه ميز في تنزيل الأمور بين الوضـــعيات والعقلـــيات، ومـــيز فـــي الوضعيات بين الشرعيات والعاديـــات. ومـــيز فـــي الشرعيات بين الوضع القدري والوضع التكليفـــي، كما ميز في مصادر التشريع بين الأصلي والتبعي، وبين

---

345) لقوله تعالى : **(ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون)** الذاريات 49.

346) الألفاظ المستعملة في المنطق 92.

الكلـــي والجزئـــي، وميز في المقاصد بين الأصلي والتبعي، وبين القصد الأول والقصد الثاني، وميز في جهات حفظها بين الوجودي والعدمي.

ومـــيز فـــي مقاصد المكلف بين قصده وعمله، وببين قصده الحالي وقصده المالي، وقصده الاختياري وقصده الاضطراري.

ومـــيز في أساليب الفهم بين الاستعمال العربي، والاستعمال الشرعي وبين السياق اللغوي والسياق المقاصدي.

ومـــيز فـــي تثبيـــث الفهـــم بين التقرير الإعرابي والتقرير التفســيري وبين الإدراك الخصوصي والإدراك الجمهوري. وميز فـــي الدلـــيل بيـــن الحقيقي والتوهمي وبين النقلي والعقلي والظني والقطعي.

ومـــيز فـــي المصـــالح بيـــن الدنـــيوي والأخروي والعقلي والشرعي والضروري والحاجي...[347].

والـــذي يهمني من هذا التمثيل هو التدليل على قوة حضور هـــذه المـــتقابلات في منهجه، ورسوخ اختياره في اعتمادها منطلقا لتقريب الفهم وتيسير الإدراك الشيء الذي يشجع على توجيه النظر إلى الجهة التي تتضح بها الجوانب الدلالية.

وقـــبل ذلـــك أشير إلى أن توجه الأصوليين إلى الحديث عن المـــتقابلات لم يكن وليد صدفة أو محطة تقليد، وإنما رتبوا أمرهم فـــيها وفـــق معطـــيات دلالية دقيقة عملوا على رصدها من خلال اعـــتمادهم مـــبدأ الأولويات، لذلك شاع في مصنفاتهم الحديث عن تراتـــب الأدلـــة وقوتها البيانية، فاستقر النظر عند جمهورهم على مقايـــيس بعضـــها يـــرجع إلـــى التمييز فيها بين النقلي والعقلي أو

347) كما ميز في الدلالة بين ما هو أصلي رما هو تبعي، وفي العلم بين ما هو من صلبه وما هو من ملحه، وفي الحكم بين ما هو وضعي وما هو تكليفي، وتكلم عن الأمر والنهي والرخصة والعزيمة والصحة والفساد...

الأصلي والتبعي أو المتفق عليه والمختلف فيه. ورام بعضهم عد القرآن والسنة والإجماع والقياس وشرع من قبلنا وقول الصحابي من قبيل النقلي المتفق عليه. والمصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع والاستصحاب وغيرها من قبيل العقلي أو المختلف فيه.

وقد نقل عن أئمة المذاهب اتفاقهم على ترتيب الأدلة المتفق عليها بدءا بالقرآن فالسنة فالإجماع فالاجتهاد الذي هو القياس وغيره.

روى بعضهم عن أبي حنيفة قوله : "آخذ بكتاب الله فما لم أجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذت بأقوال أصحابه: آخذ بقول من شئت منهم وأدع من شئت منهم ولا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر أو جاء إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب، - وعدد رجالا - فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا"[348].

أما الإمام مالك (ت 179 هـ) فلم يؤثر عنه تنصيص على تلك الأدلة كما هو الحال عند أبي حنيفة. إلا أنني وجدت في كتب المالكية ما يشير إلى أنه رحمه الله كان يستند في اجتهاده إليها. جاء في أصول ابن القصار (ت 398 هـ): "فمن الأصول السمعية عند

348) تاريخ بغداد 368/13 وينظر جامع بيان العلم 32/2 ـ 33.

وقال محمد بن الحسن الشيباني (ت 189 هـ): " العلم على أربعة أوجه: ما كان في كتاب اللة الناطق وما أشبه، وما كان في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المأثورة وما أشبههما، وما كان فيما أجمع عليه الصحابة رحمهم الله وما أشبهه، وكذلك ما اختلفوا فيه لا يخرج عن جميعه فإن وقع الاختيار فيه لا يخرج عن جميعه، فإن وقع الاختيار فيه على قول فهو علم نقيس عليه ما أشبهه، وما استحسنه عامة فقهاء المسلمين وما أشبهه وكان نظيرا له. قال: ولا يخرج العلم عن هذه الوجوه الأربعة "ينظر أصول السرخسي 318/1 وجامع بيان العلم 32/2 ـ 33.

مـــالك: الكــتاب والســـنة والإجمـــاع، والاستدلالات منها والقياس عليها"[349].

وذهـــب الإمام الشافعي (ت 204 هــ) إلى اعتمادها، فقال في رسالته:

"ليس لأحد أبدا أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلـــم وجهـــة العلـــم: الخـــبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس"[350].

كمـــا ذهب الظاهرية إلى اعتبار الأدلة الثلاثة الأولى أصولا لاستفادة الأحكام. جاء في إحكام ابن حزم (ت 456 هــ):

---

349) رسالة في أصول الفقه مخطوط في ملكية خاصة ص 7. وقد ذهب القاضي عياض (ت 544 هــ) إلى أن الكتاب والسنة هما "الأصلان اللذان لا تعرف الشريعة إلا من قبلها. ولا يتعبد الله إلا بهمـــا: **(وأطيعوا الرسول)** فهذا ثان وهو الخبر عن رسول الله صلى الله بعملهمـــا، ثم إجمـــاع المسلميـــن مرتب عليهما ومستند إليهما، فلا يصـــح أن يوجـــد ويـــنعقـــد إلا عليهمـــا إما من نص عرفـــوه ثم تركوا نقله أو من اجتهاد مبني عليهما على القول بصحة الإجماع عن طريق الاجتهاد" ينظر ترتيب المدارك 1 /59.

350) الرسالة 39.

كذلـــك أخبرنـــا صاحـــب إعلام الموقعيـــن عن أصـــول الفتـــوى عند الإمام أحمد (ت 241 هــ) بقوله: "وكانت فتاويه مبنية على خمسة أصول: أحدها: النصوص فإذا وجـــد الـــنص أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائنا ما كان... ولم يكـــن يقـــدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا... ــ الاصل الثاني من أصول فتاوي الإمام أحمد بن حنبل: ما أفتى به الصحابة فإنه إن وجد لبعضهم فتوى لا يعـــرف له مخالف منهم فيها لم يعدها إلى غيره...ــ الأصل الثالث: من أصوله : إذا اخـــتلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عـــن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها ولم يخرج بقول. ــ الاصل الرابع : الآخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه وهو الذي رجحه على القياس وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر. ــ فإذا لـــم يكـــن عند الإمام أحمد في المسألة نص ولا قول الصحابة أو واحد منهم ولا أثر مرســـل أو ضعيف. عدل إلى الأصل الخامس وهو القياس فاستعمله للضرورة" ينظر إعلام الموقعين 29/1.

"فكانــت الأخبار التي ذكرنا أحد الأصول الثلاثة التي ألزمنا طاعــتها فــي الآية الجامعة لجميع الشرائع أولها عن آخرها وهي قوــله تعــالى: **(يَــا أيها الذِين آمنوا أطيعوا الله)** فهذا أصل وهو القرآن، ثم قال **(وأطيعوا الرسول)**، ثم قال: **(وأولي الأمر منكم)**[351] فهذا ثالث وهو الإجماع المنقول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكمه"[352].

واســتمد الشيعة أصول الفقه المعتبرة عندهم من نفس الآية، قال القاضي النعمان (ت 351 هــ) معلقا عليها:

"فمــا آبانــه الله عز وجل فظاهر بكتابه واضح لعباده، فقد أغناهم به عن بيان غيره، وما أحوجهم فيه إلى بيان الرسول وجب علــيهم رده إليه كما أمر جل ذكره، لذلك من كان في عصره وما أشــكل على من بعده وجب عليهم رده إلى أولي الأمر كما أمرهم جل ذكره، وسنذكر البيان عن أولي الأمر منهم"[353].

والظاهــر أن مســتند علماء المذاهب في ترتيب هذه الأدلة مســتفاد مــن قوله تعالى: **(يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)** [354].

إلا أن الظاهــرية وبعض علماء الشيعة أنهوا مراتب الطاعة في أولي الأمر ويمثله دليل إجماع الصحابة عند الظاهرية، وأقوال آل البيــت عــند الشــيعة. واســتدل الجمهــور على حجية القياس

351) النساء 58.

352) الإحكام لابن حزم 97/1.

353) اختلاف أصول المذاهب 40 ــ 41.

ولــم يشذ المعتزلة عن اعتبار هذه الأصول مصادر لمعرفة الحق في الجملة، فهذا واصــل بن عطاء (ت 131 هــ) من رؤوس المعتزلة ينقل عنه أنه أول من قال: "الحــق يعــرف مــن وجــوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه وحجة عقل وإجماع".

كتاب الأوائل 134/2.

354) النساء 58.

والاجتهاد بالأمر بالرد – عند التنازع – إلى الله ورسوله بما بقي من الآية المذكورة[355].

وهؤلاء وإن كانوا لا ينازعون في المبدأ العام لذلك التراتب فقد ترددت أقوالهم في ضبط القوة البيانية لتلك الأصول، فإذا كانوا يرون أن الكل راجع إلى القرآن باعتباره مصدر الأدلة وأصل أصولها، فقد تحدثوا عن مكانة السنة وغيرها وعلاقتها بالقرآن، فذهب بعضهم إلى أنها تأتي في الرتبة بعده[356]. وذهب آخرون إلى أنها تساويه في البيان[357] وذهب البعض الآخر إلى أن الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب.[358].

كما اختلفوا في عد الإجماع من الأدلة العقلية أو النقلية وفي مرتبته عند الإعمال فذهب ابن القطان (ت 628 هـ) إلى أن "الذي يقتضيه إجماع المحققين: تقديم الإجماع في الرتبة على الكتاب والسنة وإن كانتا أصول الإجماع، فإنما يقطع بهما إذا كانا نصوصا لا تقبل التأويل ولا تحتمله أصلا فأما إذا كانت ظواهرهما في مقاصدهما لا تبلغ مبلغ النصوص، فالإجماع أحق بالتقديم في ترتيب الحجاج، فإن الإجماع لا مجال لتطرق التأويل فيه"[359].

من هذا يتبين أن أمر التسليم بالأولويات رهين بترتيب الأدلة ومعرفة قوتها الحجاجية، وهذا يستدعي الوقوف على أهم المقاييس المعتمدة في التمييز بين مراتب تلك القوة ومواقعها الدلالية.

---

355) وهي قوله تعالى: **(فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول)** النساء 58

356) وهو رأي الجمهور ومنهم الشاطبي الذي قال: "رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار" الموافقات 7/4.

357) استنادا إلى قوله تعالى: **(إن هو إلا وحي يوحى)** النجم 4 وانطلاقا من أن الوحي كله متلو وغير متلو من عند الله ينظر إحكام الآمدي 82/1.

358) ذكر الشوكاني هذا الرأي في إرشاده وعقب عليه – نقلا عن بعضهم – بأن المراد أنها تقضي عليه وتبين المراد منه. إرشاد الفحول ص 33.

359) الإقناع في مسائل الإجماع 12 مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط رقم 10944.

وهــنا ينبغـــي التنبــيه على أن نظرة الأصوليين إلى الأدلة الفقهية يتجاذبها نظران:

- أحدهما: له تعلق بالجانب المرجعي وضابطه وجوب الرد إلـــى القـــرآن لأنه أصل الأدلة والمرجع الأساس فيها، مقياسهم في هـــذا: إيمانهم بمبدأ الحاكمية التي تتجسد أسمى معانيها في كلام الله تعالى باعتباره الحاكم والمشرع الأول للأحكام، ثم تأتي بعده السنة لأن النبـــي صـــلى الله علـــيه وســـلم هو المبلغ الأول عن ربه، ثم الإجماع لأنه راجع إليهما من حيث استناده غالبا إلى ما ورد فيهما، ثم القياس لرجوع الأصل المقيس عليه في الغالب إليهما.

- الـــنظر الثاني: له تعلق بطبيعة البيان المتصل بها، وذلك بالنظر إليها في علاقتها ببعضها، إذ بالإمكان مثلا إعمال نصوص الســـنة القطعية في ظواهر القرآن وعموماته، وتقديم العمل بالقياس المنصوص على علته على خبر الآحاد. وإمكان البدء بالإجماع عند البحث في مسالك العلة...

وقـــد اعتمدوا في هذا الصدد مبدأ القطعية فأبانوا عن قدرات أجلت عن دقة بحثهم وسلامة منطقهم في الأخذ بها. لذلك تردد في مصـــنفاتهم الحديث عن ضرورة البدء بما تحققت القطعية في متنه وسنده، فهو أولى بالتقديم من غيره.

كمـــا نصوا عند بحثهم جانب التراتب في المتن على أولوية الأخذ بالمنطوق لأنه أقوى درجة من المفهوم لرجوع الأول إلى ما دل علـــيه اللفـــظ في محل النطق، ورجوع الثاني إلى ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق.

وميز المتكلمون في المنطوق[360] بين الصريح وغير الصريح لرجوع الأول إلى ما دل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن، ورجوع الثاني إلى ما دل عليه بالالتزام وتحدثوا في الأول عن مراتب الوضوح فجعلوا النص أقوى من الظاهر مثلا واعتبروا في الثاني الاقتضاء أولى من التنبيه وهذا أقوى من الإشارة.

كما تحدثوا في المفهوم عن الموافق والمخالف، وجعلوا لكل منهما مراتب دلالية معينة.

وتحدث الأحناف عن اللفظ باعتبار الوضع والاستعمال، وميزوا فيه بين واضح الدلالة وخفيها، كما تكلموا عن الدال بالعبارة، والدال بالإشارة، والدال بالدلالة، والدال بالاقتضاء، ولهم في بحث علاقة هذه المراتب ببعضها مباحث نفيسة يرجع إليها في بابها[361].

مما سبق يتضح أن أخذ الأصوليين بمبدأ الأولويات اعتمد مقياسين:

---

360) اهتم الأصوليون بالأولويات الدلالية فعملوا على التمييز بين مراتبها فقد بنوا استدلالهم على أن: "الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم المعنى اللغوي الحقيقي ثم المجاز".
المحصول للرازي 178/1.
كما ميزوا في المفهوم بين الموافق والمخالف وقدموا الأول على الثاني وفي العلة قالوا: ترجح "المظنة ثم الحكمة ثم الوصف العدمي ثم الحكم الشرعي" ينظر الإبهاج 237/3.
وفي المناسب قدموا المؤثر على الملائم وهذا على الغريب.
ينظر شفاء الغليل 194 ــ 195.

361) ينظر مثلا كشف الأسرار 236/2 والتلويح 136/1.
ويكفي أن أشير هنا إلى طريقتهم في بحث مراتب اللفظ غير واضح الدلالة.
ــ فالخفي أقل مراتب الخفاء عندهم لذلك اكتفوا في التوصل إلى المراد منه بمجرد الطلب.
ــ ويليه المشكل لذلك اشترطوا في معرفة المراد منه التامل الزائد على الطب
ــ وبعده يأتي المجمل فهو أكثر خفاء منهما لذلك اشترطوا في معرفة التوصل إلى المراد منه نهوض دليل زائد على التأمل والمطب. ينظر المرأة 198.

– أحدهمـــا: مرجعي، ضابطه الحاكمية المتمثلة في الهيمنة التشريعية.

– والثانـــي: إجرائـــي، ضـــابطه القطعية المتمثلة في القوة البيانية.

أمـــا الشـــاطبي فبالإضـــافة إلى ركونه إلى ذينيك المقياسين يلاحـــظ أنـــه أضفى عليهما من نور علمه وفيض عطائه ما جعل مـــنهجه في اعتمادهما يكتسي نوعا من الخصوصية قلما نجدها عند غيره من الأصوليين.

والظاهر أنه اختار أمرين جعلهما ضابطين لما هو فيه:

ـ أحدهمـــا: يتمـــثل فـــي نشـــد القطعية وهذا لا يتأتى عنده إلا بالاستقراء لأن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق.

وحيـــث لا مـــزية لمـــا هو قطعي على ما هو قطعي فيما يرجع للجانـــب الأولـــوي لأنه "لا أولوية مع التساوي"[362] فقد بحث عن مقياس آخر هو:

– الضـــابط الثاني: يتمثل في مبدأ الأخذ بالمقاصد الشرعية، ودلالـــتها كمـــا قلـــت لا تكتمل إلا بالنظر في مقابلها الأعظم وهو الدلالة اللفظية لأن نصوص الشرع هي المفهمة عن مقاصده، ومن ثـــم كـــان العلـــم بالعربـــية مـــن آكـــد العلوم المتصلة بالمقاصد الشرعية[363].

جاء في الموافقات: "وأما الثاني من المطالب وهو فرض علم تـــتوقف صـــحة الاجتهاد عللإجابة على:للإجابة على:للإجابة على: للإجابة على:يه فإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه فهو لا بد مضطر إليه...

362) الأحكام للآمدي 258/3.

363) ينظر الاعتصام 340/2 ــ 341.

إلا أن هذا العلم مبهم في الجملة، فيسأل عن تعيينه، والأقرب فـي العلوم أن يكون هكذا علم اللغة العربية، ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، واللغة ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان بل المراد جملة علم اللسان"(364).

ولمـا كانـت دلالة الألفاظ في مجملها محتملة لتوقفها على مقدمـات ظنـية(365). والمقاصد في عمومها قطعية لاستنادها إلى كليات استقرائية، فقد استقر النظر عنده على جعلها حكما في تحديد المطالب وتعيين المراد.

وإذا كنـت سـأعود إلـى موضوع المقاصد بما يناسب في موقعهـا من هذه الدراسة فسأكتفي هنا بالحديث عن قوة حضورها فـي علاقتها بالألفاظ. وذلك من خلال تراتب تقابلي يستدعي النظر إليها في سياقين:

- أحدهما: داخلي يتعين بموجبه بحث أوجه التراتب فيها من حيث هي مقاصد.

- والثانـي: خارجي يتعين بمقتضاه ضبط درجاتها الدلالية بحسب ارتباطها بالصيغ والألفاظ.

-فبخصوص السياق الأول، يلاحظ أن ما قدمه في كتاب المقاصد كفيل ببيان أوجه ذلك التراتب انطلاقا من تمييزه العام بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف.

-ولعل ما قدمه عند حديثه عن المقاصد التي قصد الشارع إلى وضعهـا على وجه الابتداء يبين وضوح رؤيته فيما يرجع

---

364) الموافقات 114/4.

365) هذه المقدمات هي : "نقل اللغات وآراء النحو، وعدم الاشتراك وعدم النقل الشرعي أو العـادي وعـدم الإضمار وعدم التخصيص للعموم وعدم التقييد للمطلق وعدم الناسـخ وعدم التقديم والتأخير وعدم المعارض العقلي" ينظر الموافقات 35/1 – 36 و50/2.

لتقديم الضروريات على الحاجيات وهذه على التحسينيات. "وبهذا كله يظهر أن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة المحافظة على الأول منها، وهو قسم الضروريات ومن هنالك كان مراعى في كل ملة بحيث لم يختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع"[366]..

ويبقى في المسألة نظر يتعلق باضطراب ترتيبه الداخلي لهذه المقاصد وبالضبط عند حديثه عن مراتب الضروريات.

وقبل ذلك أشير إلى أن إجماع الأصوليين يكاد ينعقد على انحصارها في خمسة أصول هي: الدين، النفس، العقل، النسل، المال. وأضاف بعضهم سادسا عينه في العرض[367].

إلا أن بعض الباحثين تساءل عن إمكان إضافة كليات أخرى[368] في حين ذهب البعض الآخر إلى إمكان الاستعاضة عنها بثلاثة أصول هي: العقل والحرية والعدل[369]. وامتنع آخر عن التسليم بانحصارها في تلك القسمة لتخلفها عن احتواء قيود الحصر والتباين والتخصيص[370].

وإذا كنت لا أمانع في صدور اجتهادات تضيف إلى الموضوع جديدا فإني أتحفظ من أن ننعت ما استقر عليه الأمر عند الراسخين بالخلف والمناقضة، فلأن نتهم أنفسنا بأنا لما نصل إلى القدر الذي نفهم به عنهم خير من أن ننعتهم بالضعف والتقصير.

---

366) الموافقات 25/2 ومع إمكان تصور الكلية في الضروري والحاجي مثلا فإنه لا يمنع من اعتبار .الضروريات آكدها ثم يليه الحاجيات والتحسينيات" الموافقات 2/ 21.

367) ينظر شرح تنقيح الفصول 391.

368) نظرية المقاصد ص 358.

369) صاحب هذا الرأي هو نصر أبو زيد، ينظر رد محمد بوراس عليه في مقال نشر بجريدة العلم ص 5 الجمعة 2 دجنبر 1994 عدد 16289.

370) تجديد المنهج 111.

والذي تميل إليه النفس أنه بالإمكان عد تلك القسمة من قبيل التقسيم الحاصر لأن كل زيادة عليه أو تغيير فيه لا يخرج بحال عن تلك الأجناس التي اعتبرها الشارع مناط العمارة والاستخلاف، وسببا لإقامة شرع الله الموصل إلى السعادة في المعاش والمعاد.

جاء في إحكام الأمدي: "والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظرا إلى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة"[371].

ولا يقال: إن اختلافهم في إضافة كلي العرض قادح في تلك القسمة لأن المحافظة عليه داخلة في ماهية المحافظة على النفس. جاء في الموافقات:

"وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن إذايات النفوس"[372].

وإذا كان الأصوليون لا يختلفون في تقديم الضروري على الحاجي وهذا على التحسيني[373] فإنهم اختلفوا في ترتيب الكليات الراجعة إلى الضروريات فقد وردت عند الرازي (ت 606 هـ) بذكر: النفس، المال، النسب، الدين، العقل[374].

وعند القرافي (ت 684 هـ) بذكر: "النفوس والأديان والأنساب والعقول والأموال وقيل الأعراض[375].

أما الغزالي (ت 505 هـ) فقد وردت عنده بذكر: الدين، النفس، العقل، النسل، المال[376]. وتبعه في ذلك كل

---

371) الأحكام للأمدي 71/3.

372) الموافقات 46/3.

373) ينظر شفاء الغليل 161 والأحكام للأمدي 71/3 ــ 72 وشرح التنقيح 391.

374) ينظر المحصول 320/2.

375) شرح التنقيح 391.

376) ينظر المستصفى 287/1.

مــــن الآمــدي (ت631هــ)[377] وابن الحاجب (ت646هــ)[378] لذلــك دافــع صـــاحب الأحكام عن ضرورة تقديم الدين عن باقي الكليات، وناقش مذهب من قال بتقديم النفس عليه[379].

ولعل أقرب الترتيبات انسجاما مع منطق الشرع و الواقع هو ما استقر عليه الأمر عند الإمام الغزالي.

أمـــا الشـــاطبي فـــبحكم اســـتقرائي لأهم ما ورد عنده في الموضـــوع وجدتـــه لـــم يلـــتزم ترتيبا معينا لها. فبينما اختار في الاعتصـــام أن يعرضـــها بذكـــر: الديـــن، الـــنفس، النسل، العقل، المـــال[380]. كان في الموافقات قد عرضها بترتيبات مختلفة: فقدمها فـــي موضع بذكر: الدين، النفس، النسل، المال، العقل[381]. ثم عاد لـــنفس الترتيب في ثلاثة مواطن في الجزء الرابع[382] وانتهى إلى ترتيـــب الغزالي القائم على تقديم الدين فالنفس فالعقل فالنسل فالمال في مواطن من الموافقات[383].

و إذا جاز لي أن أعتبر اضطراب هذا الترتيب هنة في عمله، فإن ما يمكن أن يشفع له فيه هو التزامه بما صح منه عند غيره في معـــرض بـــيانه لأصـــول الـــنظرية و أوجه تطبيقها عند التعارض و الترجيح. جاء في الموافقات:

---

377) الأحكام 287/3.
378) منتهى الوصول 182.
379) الأحكام 287/3.
380) الاعتصام 38/2.
381) الموافقات 10/2.
382) نفسه 27/4 ـ 29/4 ـ 31/4.
383) نفسه 17/2 ـ 17/3 ـ 47/3.

"فلـــو عـــدم الديـــن لعدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلـــف لعـــدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش"[384].

وجاء فيها أيضا :

"إن النفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء بحيث إذا دار الأمـــر بين إحيائها وإتلاف المال عليها أو إتلافها وإحياء المال كان إحـــياؤها أولــى، فإن عارض إحياؤها إماتة الدين كان إحياء الدين أولى، وإن أدى إلى إماتتها كما في جهاد الكفار وقتل المرتد وغير ذلك..."[385].

ولـــم يكتف رحمه الله بالترتيب العام لهذه الكليات بل وجدته يتحدث عن الترتيب الداخلي لبعضها، إذ بالإمكان تصور مراتب في كلـــي المحافظـــة علـــى النفس مثلا فـــ"إذا نظرت في مرتبة النفس تباينـــت المراتـــب، فلـــيس قطع العضو كالذبح، ولا الخدش كقطع اليد.."[386] وهكذا.

هذا عن النظر المتعلق بالترتيب الداخلي لهذه الكليات، فماذا عن الخارجي؟

- الـــنظر الثانـــي: خارجـــي يتعين بموجبه ضبط درجاتها الدلالـــية بحسب تعلقها بالألفاظ وغيرها. وسأكتفي هنا بالحديث عن دور المقاصـــد في تحديد دلالة الألفاظ من خلال الأوامر والنواهي لأنهمـــا عمدة الفقه، وعليهما مدار معظم التكاليف، على أن لا أعود

384) نفسه 17/2.

385) نفسه 39/2.

جاء في الاعتصام 38/2: "وأيضا فإن الضروريات إذا تؤملت وجدت على مراتب فـــي التأكيد وعدمه فليست مرتبة النفس كمرتبة الدين. ومرتبة العقل والمال ليست كمرتـــبة النفس ألا ترى أن قتل النفس مبيح للقصاص، فالقتل بخلاف العقل والمال وكذلك سائر ما بقي".

386) الاعتصام 38/2.

إليهما في الباب المتعلق بالدلالة اللفظية فلعلي أصادف فيه ما قد يشغلني عن أمر تلك العودة.

فالأمر والنهي متقابلان أحس الأصوليون بقيمتهما في تحقيق مفهوم الامتثال، لذلك أحلتهما جماعة منهم مكان الصدارة في مؤلفاتها وجرى عندهم ذكرهما بعد المقدمة اللغوية. جاء في أصول السرخسي (ت 490 هـ):

"فأحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام"[387].

ولم يفت الذين تحدثوا عنهما أن يولوهما حقهما من الدرس والتمحيص، فتعددت عندهم المباحث والقضايا، وطغت على أعمالهم نزعة الترديد والتكرار وسرد المسائل والأقوال.

وسأكتفي في هذا المقام ببحث الأمر والنهي في جانبهما الدلالي، والعمل على ربطهما بالجانب المقاصدي ــ كما وعدت ــ عند الشاطبي.

وقبل ذلك أشير إلى أن الأصوليين اختلفوا في مسمى الأمر على خمسة مذاهب:

- أحدها يرى أنه "اسم لمطلق الصيغة الدالة على الطلب من سائر اللغات لأنه المتبادر إلى الذهن منها، هذا مذهب الجمهور".

- والثاني: "انه مشترك بين القول والفعل" وهو مذهب بعض الفقهاء.

- والثالث أنه "مشترك بينه وبين الشأن والشيء والصفة" وهو مذهب أبي الحسين البصري (ت 436 هـ).

---

387) أصول السرخسي 11/1.

ـ والرابع أنه "مشترك بينهما"[388].

أمـــا عـــن مدلوله فقد تولى الآمدي عرض الاختلاف الوارد بشأنه فقال:

"وقـــد اخـــتلف الأصوليون: فمنهم من قال: إنه مشترك بين الكـــل وهـــو مذهـــب الشيعة، ومنهم من قال: إنه لا دلالة له على الوجـــوب والـــندب بخصوصه، وإنما هو حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل على الترك، ومنهم من قال: إنه حقيقة في الوجـــوب مجاز فيما عداه، وهذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه والفقهـــاء وجماعـــة من المتكلمين كأبي الحسين البصري، وهو قـــول الجبائـــي فـــي أحد قوليـــه، ومنهم من قال : إنه حقيقة في الـــندب وهـــو مذهـــب أبي هاشم وكثير من المتكلمين من المعتزلة وغـــيرهم وجماعة من الفقهاء وهو أيضا منقول عن الشافعي رحمه الله، ومـــنهم من توقف وهو مذهب الأشعري رحمه الله ومن تابعه مـــن أصحابـــه كالقـــاضي أبي بكـــر والغزالـــي وغيرهمـــا وهو الأصح"[389].

كما حكى صاحب شرح تنقيح الفصول فيه مذاهب قال عنها: "فـــي الأمر سبعة مذاهب: للوجوب، للندب، للقدر المشترك بينهما، اللفـــظ مشترك بينهما، لأحدهما، لا يعلم حاله، للإباحة، الوقف في ذلك كله"[390].

ومـــدار البحـــث في هذا الخلاف إنما يتصور إذا ورد الآمر مجـــردا عن قرينة تحدد المعنى المراد "فإن كان مقترنا بقرينة تدل

388) ينظر شرح التنقيح 126.
389) ينظر الأحكام للآمدي 14/2 ـ 15.
390) شرح التنقيح 127.

علـــى أن المراد به الوجوب أو الندب أو الإباحة حمل على ما دلت عليه القرينة"[391].

ولا شـــك أن اعـــتمادهم علـــى القرينة في تحديد المدلول لم يحســـم مسألة الدلالة عندهم، وإن كان حجم الخلاف فيها لا يتعدى القدر الذي تتفاوت به القرائح والأفهام[392].

ولإيمان الشاطبي بإشكال تعيين الدلالة في الأوامر والنواهي ولشعوره بأن القرائن لا تنهض بمفردها – دائما – شاهدا على ذلك التعيين فقد عمل على التماس ضابط مقاصدي سخره لهذه الخدمة.

وإذا كنت لست بحاجة إلى تتبع كل ما ورد بشأن الأمر عنده لانشغالي بجانب الدلالة فيه، فلا بأس أن أشير إلى أن دلالة الأوامر والنواهي عنده على تساو في الطلب من جهة الاقتضاء.

وينبنـــي علـــيه أن محاولـــة الـــتفريق بين ما هو من الأمر للوجـــوب أو للـــندب أو للإباحة لا يعلم من النصوص وإنما يؤخذ "باتـــباع المعانـــي والـــنظر إلـــى المصـــالح وفي أي مرتبة تقع، وبالاســـتقراء المعـــنوي ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمـــر أن لا يكـــون في الشريعة إلا على قسم واحد لا على أقسام متعددة والنهي كذلك أيضا"[393].

وبمـــيزان الأخـــذ بالمصـــالح يـــتأتى تصنيف مراتب ذلك الاقتضاء فقد "تقدم أن الأوامر والنواهي في التأكيد ليست على رتبة واحـــدة فـــي الطلـــب الفعلـــي أو التركي وإنما ذلك بحسب تفاوت المصـــالح الناشـــئة عن امتثال الأوامر واجتناب النواهي والمفاسد

391) شرح مختصر الروضة 365/2.
392) ينظر رسالة في أصول الفقه لابن القصار ص 9 وشرح مختصر الروضة 371/2.
393) الموافقات 153/3.

الناشئة عن مخالفة ذلك، وعلى ذلك التقدير يتصور انقسام الاقتضاء إلى أربعة أقسام وهي الوجوب والندب والكراهة والتحريم"[394].

ومعلوم أن مسألة الأخذ بالمصالح موقوفة على العلم بمكانتها في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، لذلك فإن "الأوامر في الشـريعة لا تجـري في التأكيد مجرى واحدا، وأنها لا تدخل تحت قصـد واحـد، فـإن الأوامـر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامـر المـتعلقة بـالأمور الحاجية ولا التحسينية، ولا الأمور المكملة للضروريات كالضروريات أنفسها، بل بينهما تفاوت معلوم، بـل الأمور الضرورية ليست في الطلب على وزان واحد كالطلب المتعلق بأصل الدين، ليس في التأكيد كالنفس، ولا النفس كالعقل إلى سائر أصناف الضروريات"[395].

ثم إن استحضاره لمعيار المقاصد في تحديد مراتب الأوامر والنواهـي لم ينسه أن يطبق عليها كثيرا مما خص به المقاصد في الـباب الثاني، فعمل على بحثها من خلال مجموعة من المتقابلات، كحديثه عما هو أصلي وما هو تبعي مثاله: تمييزه فيها بين الأصلي الصريح والضمنى غير الصريح[396] ثم تعقيبه عليها بقوله: "وقد مر فـي كتاب المقاصد أن المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة. فهذا القسم الأوامر والنواهي مستمد من ذلك"[397].

ومـثاله أيضـا تمييزه فيها بين ما طلب بالقصد الأول وما طلـب بالقصـد الثانـي[398] وبين التابع والمتبوع، وتنبيهه إلى قوة

---

394) نفسه 239/3.

395) نفسه 309/3.

396) ينظر الموافقات 144/3 إلى 156.

397) الموافقات 156/3.

398) نفسه 216/3. جاء فيها : "المطلوب بالكل هو المطلوب بالقصد الأول، وقد يصير مطلوب الترك بالقصد الثاني... فإن المباحات إنما وضعها الشارع للانتفاع بها على وفق=

اعتبار المتبوع لأن "التابع مقصود بالقصد الثاني، ولذلك يلغى جانب التابع في جنب المتبوع فلا يعتبر التابع إذا كان اعتباره يعود على المتبوع بالإخلال[399].

واعتبارا منه لقصد المكلف في الامتثال فقد عمل على بحث علاقة القصدين، فجعل أعلى مراتب الطاعة في اتباع الأوامر الابتدائية والتمسك بها على جهة الخضوع والانقياد. كما لم ير بأسا من استحضار قصد نيل الحظوظ شريطة ألا يكر على أصل التعبد بالإبطال[400].

وبهذا يكون قد حل إشكال مراتب الطلب بالنظر إلى الأوامر والنواهي في صيغها الوضعية، وها أنتم ترون أن تحكيم مبدأ القصد والنظر في المعاني هو العمدة في الموضوع. وفي هذا دليل على أن ميله إلى بحث مراتب المقاصد له انعكاس على ضبط درجة الدلالة في الألفاظ. فماذا عن قواعد النظر في المآل؟.

المطلب الثالث :

ـ تمسكه بأصل النظر في المآل :

من المعلوم أن الأحكام التكليفية جاءت متضمنة لأصول المقاصد مراعية لأحوال العوائد هادفة إلى تحقيق المصالح ودرء المفاسد. ومعلوم كذلك أن حث الشارع على توجيه النظر إلى المناطات، وما يتبع ذلك من رعي الحالات والأخذ بالخصوصيات مشعر بتقرير مبدإ قصده إلى تثبيت العدل والحفاظ على الضروريات وبث محاسن العادات.

= المصالح على الإطلاق...فإذا خرج المكلف بها على ذلك الحد بأن تكون ضررا عليه في الدنيا أو في الدين كانت من هذه الجهة مذمومة".

399) الموافقات 208/3.

400) ينظر الموافقات 207/2.

ولمـــا كان مبدأ الانقياد، والدخول في العبادات يقتضى الأخذ بالنيات وبحث ما تفضي إليه المآلات فقد حرص على ضبط منهجه فـــيها بخمس قواعد تخدم القصدين وتراعي مقاصد الطرفين، لذلك بات لزاما على المجتهد أن لا يحكم على "فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"[401].

وقـــبل أن أعرض لطريقة ضبطه لمنهج النظر في المآل، لا بأس أن أعرف بموقف الأصوليين منه.

فالذي عليه المحققون من أهل العلم أن العمل إذا كان يفضي إلـــى مفســـدة ظاهـــرة، أو يؤدي إلى مناقضة مقصد شرعي باطل مـــردود باتفاق، ومعتمدهم في ذلك ما ورد في القرآن الكريم وسنة النـــبى صـــلى الله عليه وسلم، وسيرة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين من الشواهد الدالة على ضرورة النظر في المآلات، وحسم سبل الوقوع في المحظورات.

ففـــي القرآن نجد قوله تعالى: **(وَلا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيســـبوا الله عـــدوا بغـــير علم)**[402] فيه تحريم لسب آلهة المشـــركين "مـــع كون السب غيظا وحمية لله وإهانة لآلهتهم لكونه ذريعة إلى سبهم الله تعالى، وكانت مصلحة ترك مسبته تعالى أرجح مـــن مصلحة سبنا لآلهتهم، وهذا كالتنبيه بل كالتصريح على المنع من الجائز ليلا يكون سببا في فعل ما لا يجوز"[403].

---

401) الموافقات 194/4

402) الأنعام 109.

403) إعلام الموقعين 149/3.

قـــال صـــاحب تأســيس النظر: "الأصل عند مالك بن أنس رضي الله عنه أن العزم على الشيء بمنزلة المباشرة لذلك الشيء، وليس العزم على الشيء بمنزلة المباشرة لذلك الشيء عندنا"[404].

– أمـــا المالكية والحنابلة فاكتفوا في المآلات بالقرائن الدالة عليها سواء تعلق الأمر بظهور القصد إليها صراحة أو باستخلاصه مـــن نوعـــية التصـــرفات ضمنا. لذلك ناصروا العمل بسد الذرائع وأنكـــروا القـــول بالحيل، كما أبطلوا كثيرا من صور بيوع الأجال لكـــنهم اشترطوا في إثبات التهمة التحقق من كثرة قصد الناس إلى الـــتذرع بها، قال المقرى (ت 758 هـــ): "قاعدة: التهم البعيدة جدا لا تراعى عند مالك"[405]. وجاء في حاشية الدسوقى (ت 123هـــ): "لا يمـــنع بـــيع جائز في الظاهر قل قصد الناس إليه للتوصل إلى ممنوع لضعف التهمة"[406].

أما إذا علم من حال الناس ترددهم على التوسل بما هو جائز في الظاهر رغبة في التوصل إلى ما يناقض مقصود الشارع فذلك كـــاف فـــي إثـــبات الـــتهمة عليهم والحكم على تصرفاتهم بالخلف والفساد. جاء في كتاب الشرح الكبير لابن قدامة الحنبلي (ت 682 هـــــ): "إذا ثبت هذا فإنما يحرم البيع إذا علم البائع قصد المشتري وذلك إما بقوله أو بقرائن محتفة بقوله"[407].

وقـــد وجـــد الباجـــي في قاعدة الذرائع مجالا لحسم صور المعـــاملات المفضـــية إلى المحظورات لذلك حكمها في كثير من المواطـــن. جـــاء فى كتاب المنتقى: "وأما المنع منه للذريعة فإنه لا خلاف أن اشتراط الزيادة في السلف غير جائزة ولا فرق بينه وبين

---

404) تاسيس النظر 49.

405) قواعد المقري 129.

406) حاشية الدسوقي 76/3.

407) الشرح الكبير 40/4.

اشـتراطه في البيع من جهة الصورة فوجب أن يكون ممنوعا لئلا يتوصل به إلى الممنوع المتفق على تحريمه"[408].

وبعـبارة فـإن جمهور العلماء متفقون على منع التصرفات المؤديـة إلى مناقضة المقاصد الشرعية، لكنهم مختلفون في المناط الذي تعرف به نية المكلف ويكشف عن قصده من تصرفاته.

فبيـنما يـرى الشافعية والحنفية أن لا سبيل إلى ذلك إلا إذا عـبر عـن نيـته صراحة، نجد المالكية والحنابلة يكتفون بالقرائن الحافة بذلك التصرف.

وللظاهـرية نظر آخر مفاده أنهم لا يرون مسوغا للنظر في المآلات لأن ذلك عندهم من قبيل تحكيم الظنون المنهي عنها شرعا. جاء في إحكام ابن حزم: "فكل من حكم بتهمة أو باحتياط لم يستيقن أمره، أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد فقد حكم بالظن وإذا حكـم بالظـن فقـد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل وهو حكم بالهوى وتجنب للحق نعوذ بالله من كل مذهب أدى إلى هذا"[409].

والشـاطبي كعـالم مالكـي اهتم بموضوع المالات، واعتبر الـنظر فيها شرطا أساسا في الاجتهاد. جاء في الموافقات: "النظر فـي مـآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفـة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عـن المكلفيـن بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"[410].

---

408) المنـتقى 158/4. وقـام بعض المحدثين بدراسة المآلات من خلال مبحث الإرادة وأثـرها فـي العقود فرأى أن "المذهب الشافعي والمذهب الحنفي يعتدون بالإرادة الظاهـرة العبارة ولا نظر للإرادة الباطنة ما لم يوجد في العبارة ما يكشف عنها" يـنظر نظـرية الباعـث 58. بخـلاف المذهـب المالكي الذي ينظر إلى الإرادة بصورتيها الظاهرة والباطنة.

409) الإحكام لابن حزم 13/6.

410) الموافقات 194/4.

ولعل الذي جعله يولي هذا الموضوع عناية خاصة إيمانه بدورها في خدمة المقاصد ودخولها في بناء منهجه القائم على ضرورة النظر – أثناء إجراء الأصول الكلية – إلى ما تؤول إليه قضايا الأعيان الجزئية، لذلك اعتبر المآلات طريقا معتبرا يمس، مختلف الجوانب المرتبطة بأمور الدين ومصالح المكلفين وهي بهذا الاعتبار قادرة على احتضان أهم الأصول الخادمة لهذا الغرض، وقد حصرها في خمس قواعد عرض لها رحمه الله بما أوتي من حصافة في الذهن وجودة في القريحة والفهم.

وباستيفاء الفكر في هذه القواعد يتبين أنها جامعة لطرفين وواسطة. أما الطرفان فيتعلق النظر فيهما بجانب القصدين: قصد الشارع وقصد المكلف، وأما الواسطة فتتعلق بما يعترض سبيل نيل الحظوظ واقتناص المصالح إذا حفت بها أمور طارئة.

- وقد خص رحمه الله جانب حماية قصد الشارع بقاعدتي: سد الذرائع وإبطال العمل بالحيل.

كما خص جانب حماية مصالح المكلف بقاعدتي: الاستحسان ومراعاة الخلاف.

- ففي الأولتين حسم لسبل التذرع بما هو جائز إذا كان يفضي إلى ما يناقض مقصود الشارع ومنه تدريب المكلف على الدخول فى قانون الامتثال، فكل عمل مشعر بالتطاول على الأحكام الشرعية لتنزيلها وفق ما يخدم الأغراض الشخصية ممنوع بأصل النظر في المآل.

- وفي الثانيتين إعلام بأن إجراء الأدلة على الأحكام منوط برعي مصالح الأنام، فإذا أدى إعمال الدليل – باقتضائه الأصلي – إلى إلحاق ضرر بالمكلف عدل عنه إلى ما يحقق مصلحته الجزئية في ضوء ما هو مقررفي المقاصد الشرعية.

وإذا كنت سأعود للحديث عن هذه القواعد بشيء من التفصيل فإنني سأكتفي هنا بتلخيص ما ورد عنده ملخصا في القاعدة الخامسة التي اعتبرتها واسطة بين ما يجمع القصدين ويخدم الطرفين وهي:

- قاعدة التحفظ في جلب المصالح :

وهذه خامس قاعدة تتعلق بأصل النظر في المآل، لأنه تقدم أن المحافظة على الضروريات، وما يليها من الحاجيات والتحسينيات أمر مطلوب لتوجه قصد الشارع إليه، فبه تستقيم حياة الناس في المعاش والمعاد.

إلا أن الإقدام على ممارسة الحقوق الراجعة إلى تلك الكليات قد تعترضها أمور من الخارج لا تعين على طلبها.

وقد يؤدي الالتفات إلى ما يقع في طريق طلبها إلى تفويتها أو الإعراض عنها. لذلك أباح الشارع طلب المصالح الراجعة إليها بشرط التحفظ والاحتياط حتى لا يعود ذلك عليها بالإبطال. "ومن هذا الأصل[411] أيضا تستمد قاعدة أخرى، وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية، إذا اكتنفتها من خارج أمور لا ترضى شرعا، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج"[412].

وإذا تصورنا إحجام المرء عما يقيم شؤون دينه ودنياه بسبب ما يعرض له من الأمور التي لا ترضى شرعا، فإن مال ذلك الإحجام سيعود سلبا على مصالحه، ويؤدي إلى تفويت ما أمر الشارع بالمحافظة عليه.

وقد مثل الشاطبي لهذه المسألة بأمثلة منها:

---

411) المراد به: أصل النظر في المآل.

412) الموافقات 210/4.

- الزواج الذي يفضي إلى العشرة والمساكنة، وهذا يستدعي إيجاد السكن وما يلزمه من تدبير شؤون العيش، بيد أن تحصيل هذه الأمور يعترضها النظر في أوجه الكسب الحلال والاحتراز من الإنفاق مما طريقه الحرام. وقد لا يساعد ذلك النظر وهذا التحري على التوصل إلى التكسب مما لا شبهة فيه.

ومع ذلك فإن أصل النظر في المآل يبيحه بشرط التحفظ والاحتياط، إذ "لو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله وذلك غير صحيح"[413].

- ومنها أيضا طلب العلم وحضور الجنائز وإقامة الوظائف وغيرها إذا اعترض سالكها أمور لا ترضى شرعا، فإن مثل هذا العارض "لا يخرج تلك الأمور عن أصولها لأنها أصول الدين وقواعد المصالح، وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمها حق الفهم"[414]. وبهذا يعلم أن الناظر في المآل مقصود شرعا، فهو أصل عظيم يلزم اعتباره في كل حكم على الإطلاق"[415]. مما سبق يتبين أن إثارة الشاطبي لموضوع الآلات لم يكن وليد إبداع ذاتي، وإنما هو امتداد لما درج عليه العلماء السابقون.

بيد أن الناظر في الكيفية التي عالجه بها يجدها تقوم على استحضار فكرة المقاصد، ولما كانت مسألة المآلات تمثل طرفا فيها فقد اعتبرها أصلا تتفرع عنه عدة قواعد تمس في مجملها جوانب الأحكام وأدلتها وكيفية إجرائها بما يحقق مصالح التشريع العامة.

هذا ما يسر الله تقييده بشأن معالم الفكر الأصولي عند الشاطبي. فماذا عن منهج الدرس الدلالي عنده؟

413) الموافقات 210/4.
414) نفسه 210/4 ـ 211.
415) نفسه 211/4.

منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي

إذا كنت قد التزمت في كلام سابق بمبدأ التدرج مما هو عام ليتيسر الوصول إلى ما هو خاص. فإن منطق البدء بهذا العام يقتضي رصد مفهوم الدلالة عموما، وعند الشاطبى خصوصا، ليتسنى الحديث عما استفرغت من أجله الوسع، وبذلت في سبيله الجهد باعتباره عمدة بحثي وغاية طلبي، وسيكون هذا القسم – بحول الله – بداية للتدرج في تتبع العناصر المؤسسة لمنهجه باعتماد مبدأ التقابل بين ما هو لفظي، وما هو مقاصدي. فكلاهما محتاج إلى استقراء خاص، يتم بموجبه استعراض الجزئيات، والنظر في أوجه خدمتها لوحدة المنهج لأخلص إلى نظم ما تم استقراؤه في أسلاك كلية، تعين على بيان تعلق هذه الدلالة باستثمار الأحكام.

وستكون هذه المرحلة مناسبة لملاحقة الصور الفقهية وتشقيقها، وتخريج الفروع على أصولها، وربط الكليات بجزئياتها، وهذا يحتاج إلى ما يقويه من الاستشهادات العملية، والتمثيلات الفقهية.

كما يقتضي إيجاد نسق بياني يجلي طبيعة تفسير النصوص وفق معطيات دلالية يتطلب الخوض فيها العلم بالعربية والمقاصد الشرعية. فماذا عن مفهوم الدلالة أولا؟

الباب الأول :

مفهوم الدلالة وأقسامها

إذا كان الدارس في المجال اللغوي لا يقصد الألفاظ لذاتها، بل يتغيى الوقوف على معانيها، فقد اتسع نشاط البحث - الدلالي في أوساط الكتاب والمتأدبين، وعلماء اللغة والنحويين بالإضافة إلى المشتغلين بعلم النظر من مناطقة ومتكلمين. إلا أن عمل الأصوليين[1] فيما يرجع لهذا الأمر شكل ظاهرة كتب حولها الكثير، وقيل فيها شيء غير يسير، حيث إن عملهم فيها لم يقف عند حد اجترار المكرور، بل تعداه إلى الاهتمام بما أغفله علماء العربية، وظهر مقصد الشارع فيه[2].

فالبحث الدلالي عندهم رهين بفهم السبل المؤدية للأحكام لذلك نظروا في الألفاظ وعلاقتها بمعانيها حالة إفرادها وتركيبها، وبحثوا أوجه الأدلة، وارتباطها بمدلولاتها وانصرفت جهودهم إلى

---

1) عمل الأصوليين في مبحث الدلالة يعنى أساسا بالمعاني واستنباط الأحكام، لذلك لم يهتموا بماله تعلق بجمالية الألفاظ كالجناس وغيره. جاء في الموافقات:
"فما يؤمننا من سؤال الله تعالى يوم القيامة : من أين فهمتم عني أني قصدت التجنيس الفلاني بما أنزلت من قولي: **(وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا)** (الكهف 99) فإن دعوى مثل هذا على القرآن وأنه مقصود للمتكلم به خطر... وذلك بخلاف الكناية في قوله تعالى: **(أو لامستم النساء)** (النساء 43) وما أشبه ذلك فإنه شائع في كلام العرب مفهوم من مساق الكلام معلوم اعتباره عند أهل اللسان ضرورة، والتجنيس ونحوه ليس كذلك، وفرق ما بينهما: خدمة المعنى المراد وعدمه. إذ ليس في التجنيس ذلك، والشاهد على ذلك ندوره في كلام العرب".
ينظر الموافقات 411/3 ـ 412. وجاء في كتاب المستصفى 30/1.
"وإياك أن تستعمل في نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر".

2) البرهان للجويني 169/1.

الإلمـــام بالمقتضيات العامة للخطاب، وسعوا للوقوف على المقاصد والمســـاقات، الشيء الذي مكنهم من الإسهام بحظ وافر فيها. فماذا عن مفهوم الدلالة في اللغة والاصطلاح؟

الفصل الأول :

مفهوم الدلالة في اللغة والاصطلاح

المبحث الأول :

مفهومها لغة :

لأئمة اللغة في مادة "د. ل. ل" تصاريف كثيرة واستعمالات متعددة وهي من "الدلالة والدلالة بالكسر والفتح"[3].

والاسم "الدلالة والدلولة والدليلي"[4] ومنه "دله على الطريق يدله دلالة ودلالة ودلولة، والفتح أعلى"[5] والمعنى أرشده وهداه إليه.

وذهب ابن فارس المتوفى سنة 395 هـ إلى أن لأصل الدال واللام معنيين: "أحدهما: إبانة الشيء بأمارة تتعلمها، والأخر: اضطراب في الشيء"[6] والمعنى الأول هو المشهور في تداول أهل اللسان. و"أصل الدلالة مصدر كالكناية والأمارة، أي: بالفتح والكسر معا[7].

وقد ورد الفعل من هذه المادة من باب فعل يفعل بضم العين ومنه قولهم: "دللت بهذه الطريق دلالة أي: عرفته، ودللت به أدل دلالة"[8].

---

3) تهذيب اللغة 66/14.
4) تاج العروس 324/7.
5) لسان العرب 1006/2.
6) معجم مقاييس اللغة 259/2.
7) فرق أبو البقاء الكفوى (ت 1094 هـ) بين الدلالة بكسر الدال والدلالة بفتحها فقال : "وما كان للإنسان اختيار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال، وما لم يكن له اختيار في ذلك فبكسرها مثاله: إذا قلت: دلالة الخير بزيد فهو بالفتح أي له اختيار في الدلالة على الخير. وإذا كسرتها فمعناه حينئذ: صار الخير سجية لزيد فيصدر منه كيف ما كان" ينظر الكليات 439.
8) تهذيب اللغة 66/14.

كمـــا جاء من باب فعل يفعل بكسر العين ومنه "دل يدل إذا من بعطائه"[9].

ومن الباب قولهم: "أدل الرجل إدلالا إذا وثق بمحبة صاحبه فأفــرط عليه"[10] و"تدللت المرأة على زوجها... والبازي يدل على صيده"[11] و"هو مدل بفضله وشجاعته ومنه أسد مدل"[12].

والدالـــة مـــا تـــدل به على حميمك يقال: "دل عليه دلالة... ودلولـــة فاندل أي سدده إليه"[13]. وفي الحديث قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الدال على الخير كفاعله"[14].

وقـــد كـــان الصحابة رضوان الله عليهم يرحلون إلى عمر رضي الله عنه "فينظرون إلى سمته ودله فيتشبهوا به"[15].

والـــدل كمـــا فســـره ابن الأثير المتوفى سنة 606 هـــ هو الهدي[16].

أما السمت فيكون بمعنيين:

أحدهما: "حسن الهيئة والمنظر في الدين وهيئة أهل الخير

والمعنى الثاني: أن السمت الطريق يقال الزم هذا السمت[17].

وبإمعاننا النظر في أوجه استعمال هذه المادة نجد أن أغلبها يقصد به الهداية والإرشاد. فماذا عن معناها في الاصطلاح؟

---

9) نفسه 66/14.
10) جمهرة اللغة 76/1.
11) تهذيب اللغة 66/14.
12) أساس البلاغة 134.
13) القاموس المحيط 206/2.
14) سنن الترمذي 147/4.
15) النهاية 131/2.
16) نفسه 131/2.
17) تهذيب اللغة 65/14.

المبحث الثاني :

مفهومها اصطلاحا

لقد حظي موضوع الدلالة باهتمام كبير بين المشتغلين بالعلوم الإسلامية إلا أن الذين كانت لهم ميزة السبق إلى حدها وبيان أقسامها هم علماء المنطق. جاء في كتاب التقرير والتحبير: "والعادة العملية للمنطقيين التقسيم فيها"[18].

ذلك أن "نظر المنطقي منحصر في أربعة أشياء: التعريفات ومباديها، والحجج ومباديها، ولما كانت لها ألفاظ تدل عليها وبها يتصرف فيها احتيج إلى معرفة الدلالة وأقسامها وما يعتبر منها في الفن وما لا يعتبر"[19].

والدلالة في مفهومها العام عند أهل الميزان والأصول والعربية هي أن "يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"[20].

أما في اصطلاح المتقدمين فهي "فهم أمر من أمر كفهم معنى الذكر البالغ الأدمي من لفظ الرجل"[21].

وأخذا بما ذهب إليه المتأخرون يلاحظ أن تعريفهم الدلالة بأنها "كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"[22]. أن

---

18) التقرير والتحبير 99/1.
19) شرح البناني على متن السلم 35.
20) كشاف اصطلاحات الفنون 284/2.
21) شرح البناني 35.
22) التعريفات 104.

الشيء الأول يسمى دالا والثاني مدلولا. والمطلوب بالشيئين ما يعم اللفظ وغيره فتتصور أربع صور:

- الأولى : "كون كل من الدال والمدلول لفظا كأسماء الأفعال الموضوعة لألفاظ الأفعال.

- والثانية : كون الدال لفظا والمدلول غير لفظ، كزيد الدال على شخص إنسان.

- والثالثة : عكس الثانية كالخطوط الدالة على الألفاظ.

والرابعة : كون كل منهما غير لفظ كالعقود الدالة على الأعداد"[23].

---

23) كشاف اصطلاحات الفنون 284/2.

الفصل الثاني :

أقسامها وإطلاقاتها

إن تصور الشيء في الذهن يقتضي تمثل معانيه وإطلاقاته، لـــذا سأعمل في هذا المبحث على بيان التقسيم العام للدلالة ثم بيان إطلاقات اللفظية منها. فماذا عن أقسامها أولا ؟

المبحث الأول

أقسامها العامة :

بناء على ما تقدم فالدلالة بمفهومها العام تنقسم إلى :

ـ لفظـــية وهـــي إما وضعية مثل دلالة الألفاظ الموضوعة علـــى معانيها، أو عقلية كدلالة اللفظ على وجود لافظ يقوم به، أو طبيعة كدلالة "أح" على وجع الصدر أو السعال.

ـ غير لفظية : وهي إما وضعية كدلالى الكتابة على الألفاظ ودلالـــة الإشارة على نعم او لا، أو عقلية كدلالة المصنوعات على صـــانعها، أو طبيعة كدلالة حمرة الوجه على الخجل وصفرته على الوجل"[24]

فهذه ستة أقسام، والقسم الأول هو المعتبر عندهم وهو الدلالة الوضعية[25] لذلك أولوها عناية خاصة في مصنفاتهم. وهذا لا يعني إعراضهم عن باقي الدلالات الأخرى[26].

---

24) ينظر شرح البناني 38 والكليات441

25) ينظر شرح البتاني 40 ومنطق العرب 43

26) إذا كانت الدلالة عبارة عما يتوصل به إلى معرفة الشيء، فهذا يكون "إما باللفظ أو بالإشارة كحركة اليد والحاجب، أو بالمثال وهو الجرم الموضوع على شكل الشيء" ينظر نهاية السول 133/1 والمفردات 171. وجاء في المستصفى 367/1:

إلا أن دور اللفظ في التواصل الدلالي أفيد وأيسر.

"أما كونه أفيد فلعمومه من حيث أنه يمكن التعبير به عن الذات والمعنى والموضوع والمعدوم والحاضر والغائب... وأما كونه أيسر فإنه موافق للأمر الطبيعي لأنه مركب من الحروف الحاصلة من الصوت، وذلك إنما يتولد من كيفيات مخصوصة تعرض للنفس عند إخراجه، وإخراجه ضروري، فصرف ذلك الأمر الضروري إلى وجه ينتفع به الشخص انتفاعا كليا"[27].

"واعلم أن كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكونه واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبيهه بفحوى الكلام علة علة الحكم كل ذلك بيان لأن جميع دليل"

27) نهاية السول 133/1 ـ 134

المبحث الثاني

إطلاقات الدلالة اللفظية :

إن الناظر في مفهوم الدلالة اللفظية يجده لا يخرج عن ثلاثة إطلاقات :

ـ الإطـــلاق الأول : أن الدلالة هي : "فهم المعنى من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العالم بالوضع"[28] .

ـ الإطـــلاق الثاني : أن الدلالة هي: "كون اللفظ كلما أطلق فهم المعنى للعلم بالوضع"[29] .

ومـــرد الفـــرق بين التعريفين يرجع إلى متعلق هذه الدلالة، وحاصله أنها إما أن تكون عبارة عن فهم السامع من كلام المتكلم، وعلـــى هذا لا يتصور وجودها إلا بإدراك المتلقي، فهي راجعة إلى الفهم.

وإمـــا أن تكون وصفا للفظ بحيث كلما أطلق دل على معناه للعلم بالوضع وهي بهذا الاعتبار راجعة إلى اللفظ.

حجـــة الذيـــن تبنوا الإطلاق الأول: " أنه إذا دار اللفظ بين المتخاطبيـــن، فـــإن فهم منه شيء قيل: دل عليه، وإن لم يفهم منه شـــيء قـــيل: لم يدل عليه، فدار إطلاق لفظ الدلالة مع وجود الفهم وجودا وعدما، فدل على أنه مسماه[30].

---

28) مرآة الأصول 298

29) كشاف اصطلاحات الفنون 288/2

30) شرح تنقيح الفصول 23

وحجة المتمسكين بالإطلاق الثاني: أن الدلالة صفة للفظ باعتباره دالا على معناه بحيث يمتنع انفكاك العلم بالمدلول عن العلم بالدال حالة تحقق العلم به[31] .

ولهذا الفرق ظهور واضح في تعريف الدلالة عند الأصوليين فهي عندهم من قبيل الأثر الحاصل. لدى السامع عند الفهم. جاء في مرآة الأصول :

"إن معنى الدلالة عند علماء الأصول والبيان : فهم المعنى من اللفظ إذا أطلق بالنسبة إلى العلم بالوضع لا فهمه منه متى أطلق"[32] .

كما أنها عندهم من قبيل الوصف المرتبط بالدال بحيث لا ينفك معناه عن مدلوله. جاء في كتاب الإبهاج: "الدلالة عبارة عن كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع"[33].

وإذا كان منلا خسروالمتوفى سنة 885 هـ قد جزم في تعريفه السابق بأن الدلالة عبارة عن فهم السامع فإن الإسنوي المتوفى سنة 771 هـ جمع بين الإطلاقين فذكر أن مفهوم الدلالة هو "كون اللفظ إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع وإن شئت قلت: فهم السامع من الكلام تمام مسماه أو جزأه أو لازمه"[34] .

---

31) ينظر كشاف اصطلاحات الفنون 285/2، وشرح التنقيح 23. وجاء في كتاب الإبهاج: "وإنما قلنا انها عبارة عن كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه، ولم ينقل إنها نفس الفهم... لأن الدلالة نسبة مخصوصة بين اللفظ والمعنى "الإبهاج 204/1 ـ 205.

32) مرآة الاصول298

33) الإبهاج 204/1 ـ 205 والتقرير 99/1 وغاية الوصول 36

34) نهاية السول 144/1

ــ الإطلاق الثالث :

وهو الذي اختاره شهاب الدين القرافي سنة 684 هـ. جاء في شرح تنقيحه: "إن دلالة اللفظ إفهام السامع لا فهم السامع فيسلم من المجاز ومن كونه صفة الشيء في غيره"[35] . فلفظ "إفهام" الوارد في التعريف مشعر بالقصد إلى ايصال المعنى إلى المتلقي، ومن هذا اختلف العلماء في اعتبار الإرادة شرطا في الدلالة.

ــ فالذين نظروا إليها في سياقها الوضعي لم يشترطوها وقالوا: إن الدلالة لا تتوقف على الإرادة "لأنا قاطعون بأنا إذا سمعنا اللفظ نتعقل معناه سواء أراده اللافظ أو لا"[36]

.أما الذين نظروا إليها في سياقها القصدي الصادر عن المتكلم فقالوا باشتراطها" لأن دلالات الألفاظ ليست لذواتها، بل هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته"[37] .

والحاصل أن أهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولا له، "الدلالة عندهم هي فهم المقصود لا فهم المعنى مطلقا، بخلاف المنطقيين، فإنها عندهم فهم المعنى مطلقا سواء أراده المتكلم أو لا"[38] .

---

35) شرح تنقيح الفصول 23

36) كشاف اصطلاحات الفنون 291/2، والمقصود بالوضعي : ما وضع اللفظ لتمام معناه وهو المطابقة التي ذكر الزركشي أنها لا تحتاج إلى نية وفي التضمن والالتزام خلاف" ينظر البحر المحيط 44/2 ــ 45

37) إحكام الآمدي 12/1، وجاء في الإبهاج 208/1: "دلالة اللفظ على المعنى متعلقة بإرادة اللافظ فيما يتعلفظ به"

38) كشاف اصطلاحات الفنون 291/2.

وقد ذهب ابن قيم الجوزية (ت751هـ) إلى ربط تقاسيم الألفاظ بمقاصد المتكلمين فقال: " الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلمين ونياتهم وإرادتهم لمعانيها ثلاثة أقسام:

ــ أحدهما: أن تظهر مطابقة القصد للفظ . وللظهور مراتب تنتهي إلى اليقينية والقطع بمراد المتكلم بحسب الكلام في نفسه وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلم وغير ذلك.=

وبإجالتـــنا الـــنظر في هذه الاطلاقات نجد أن حقيقة الدلالة عبارة عن نسبه مخصوصة ناشئة عن علاقة الدال بالمدلول .

ــ فقولـــي : مخصوصة، مخرج للنسبة الأولى الناشئة عن العلم بالوضع فهي نسبة ثانية يتحصل بموجبها ــ بعد العلم بالوضع ــ حصول أثر للفهم، لأن هنا أمورا أربعة:

" الأول : اللفظ. والثاني المعنى. والثالث الوضع وهو إضافة أولـــى بيـــنهما... والـــرابع إضافة ثانية عارضة لهما بعد عروض الإضافة الأولى وهي الدلالة...

والنتيجة أنها إذا نسبت إلى اللفظ كانت صفة له، وإذا نسبت إلى المعنى كانت صفة لفهم السامع، وكلا المعنيين لازمان[39] لهذه الإضافة فأمكن تعريفها بأيهما كان"[40] .

هذا عن إطلاقات الدلالة اللفظية، فماذا عن أقسامها؟

=ــ القســـم الثانــــي: ما يظهر بأن المتكلم لم يرد معناه وقد ينتهي هدا الظهور الي حد اليقيـــن بحيث لا يشك السامع فيه ... و القسم الثالث: مايظهر بان المتكلم لم يرد معناه ويحتمل إرادة المتكلم ويحتمل إرادة غيره، ولا دلالة على واحد من الأمرين. واللفظ دال على المعنى الموضوع له وقد أتي به اختيارا " إعلام الموقعين 119/3...

39) " كلا وكلتا إسمان ملازمان للإضافة، ولفظهما مفرد ومعناهما مثنى، ولذلك يجوز الإخبار عنهما بما يحمل ضمير المفرد باعتبار لفظهما، وضمير المثنى باعتبار معناهما... إلا أن اعتبار اللفظ أكثر وبه جاء القرآن الكريم قال تعالى: **(كلتا الجنتين آتت أكلها)** الكهف 33 ينظر جامع الدروس العربية 232/2 ــ 233.

40) كشاف اصطلاحات الفنون 288/2 بتصرف.

المبحث الثالث

أقسام الدلالة اللفظية :

تحدثت في مبحث سابق عن التقسيم العام للدلالة، وذكرت أن عناية العلماء انصرفت للحديث عن الدلالة اللفظية جريا على عادة المناطقة [41] الذين بدأوا حديثهم عن أنواعها انطلاقا من التمييز بين أقسام هي :

أ ــ دلالـــة المطابقـــة : وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه، ســميت بذلــك لمطابقة الدال المدلول، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق[42] " وكدلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع"[43].

ب ــ دلالـــة التضـــمن : وهي دلالة اللفظ على جزء مسماه "ســميت بذلــك لتضمن المعنى لجزء المدلول كدلالة الإنسان على الحيوان"[44] .

ج ــ دلالـــة الالتزام : وهي دلالة اللفظ على "خارج عنه أي عما وضع له" [45] .

---

41) ينظر التقرير والتحبير 99/1 وشرح البناني 35.

42) الكليات 441.

43) الإشارات والتنبيهات القسم الأول الفصل الخامس 187
ومثال المطابقة في الشرعيات "دلالة اللفظ على جميع معانيه إذا لم تصحبه قرينة تخصصه بمعنى معين كدلالة لفظ النكاح في قوله تعالى **(فإن طلقها فلن تحل له من بعد حتى تنكحَ زوجا غيره)** البقرة 228 على الوطء والعقد معا "ينظر أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية 14.

44) الكليات 441.
ومثال التضمن في الشرعيات "دلالة الواو على الحال في قوله تعالى : **(ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه إنه لفسق)** الأنعام 122 لأن الواو تأتي لعدة معان منها الحالية. ينظر الدلالة النحوية ص 14.

45) كشاف اصطلاحات الفنون 289/2.

ـ وذلــك بأن يكون "اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والإنسان على قابل صنعة الكتابة"(46).

وقد كان هذا التقسيم محل اتفاق بين الأصوليين(47) من حيث المــبــدأ والمــنطلــق، لكنهم اختلفوا من حيث تحقق معنى اللفظية

---

46) الإشارات والتنبيهات القسم الأول الفصل الخامس 187.
والمراد باللزوم عند الأصوليين مطلق الذهني لا الكلي الذي لا ينفك عنه ملزومه خارجا كمــا هو عند المناطقة "كشاف اصطلاحات الفنون 290/2 واللزوم الذهني "كونه بحيث يلــزم مــن توصـــر المسمى في الذهن تصوره فيه فيتحقق الانتقال منه إليه كالزوجية للاثنين" الكليات 795
فاكتفاء علماء الأصول بمطلق اللزوم الذهني جعلهم لا يلتفتون إلى ضرورة تحقق اللازم الخارجي لــ"أن اللفظ إذا أفاد مسماه واستلزم مسماه لازمه في الذهن كان حضور ذلك اللازم في الذهن والشعور به منسوبا لذلك اللفظ. فقيل : اللفظ دل عليه بالالتزام.
أمــا إذا لــم يلزم حضوره في الذهن من مجرد النطق بذلك اللفظ... كان حضوره في الذهــن منسوبا لسبب آخر، إذ لابد في حضوره من سبب فإفادته منسوبة لذلك السبب لا للفظ" شرح تنقيح الفصول 25. ومثال الالتزام في الشرعيات" دلالة مادة "فضا" من قوله تعــالى: **(وكـيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض)** النساء 21 فإن أبا حنيفة ومن وافقه استنبطوا حكما فقهيا وهو أن خلوة الرجل الصحيحة بامرأته توجب عليه الصداق حــتى يحــرم عليه أخذ شيء منه، وإنما اشتقوا هذا الحكم من قوله: **(أفضى)** لأنه من "فضــا" والمعــنى الــذي وضع له فضا هو الفضاء الدال على السعة والخلوة ملازمة للفضاء. ينظر أثر الدلالة النحوية ص 14 . 15.

47) نظــر على سبيل المثال: المستصفى 30/1 وشرح التنقيح 24 ونهاية السول 144/1 والإبهاج 205/1.

48) إن القــول باللفظية يستدعي تحقق الوضعية في جميعها. جاء في التقرير والتحبير 1/ 102: "وتحقق الدلالة الوضعية في الالتزامية أيضا، واللزوم فيها بالمعنى الأعم السالف بــيانه كمــا هو الشرط عندهم فضلا عن كونه بالمعنى الأخص لأن للوضع دخلا فيها. وأما تحققها في التضمنية فبطريق أولى ولا خلاف في تحققها في المطابقة".
كذلــك يستدعيه في المجاز "لأن للوضع للمعنى الحقيقي دخلا في فهم المعنى المجازي بالوضع النوعي كما صرحوا به" كشاف اصطلاحات الفنون 288/2 وكذلك اعتبروه في دلالة المركــب ل"أن لأوضاع مفرداته دخلا في دلالتــه" كشاف اصطلاحــات الفنون 288/2.

فيها[48]. فبعد أن ذهب أهل الميزان إلى أن الأقسام الثلاثة من قبيل الدلالـــة اللفظـــية[49] ذهب أكثر الأصوليين إلى أن المطابقة لفظية والالتزام غير لفظية، واختلفوا في التضمن.

فـــالذي علـــيه الآمدي ومن تابعه[50] أن المطابقة والتضمن لفظيتان والالتزام غير لفظية.

جاء في كتاب الإحكام :

"وأما غير اللفظية فهي دلالة الالتزام وهي أن يكون اللفظ له معـــنى وذلـــك المعنى له لازم من خارج فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه"[51]

ونبه الرازي (ت 606 هـ) في محصوله على أن المطابقة لفظـــية والتضـــمن والالـــتزام عقليتان[52]. وعلل ما ذهب إليه بأن "اللفـــظ إذا وضـــع للمســـمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه، ولازمـــه إن كـــان داخلا في المسمى فهو التضمن وإن كان خارجا فهو الالتزام".[53]

وبهـــذا أخذ جـــماعـــة من الأصوليـــين كابـــن السبكـــي (ت771هـــ) الـــذي اعتـــبـــر القـــول باللفظيـــة في التضمـــن ضـــعيفا[54] وكذلـــك الأنصـــاري (ت 926 هـ) الذي صرح بأن "الأصـــل تـــبع صـــاحب المحصول وغيره في أن المطابقة لفظية والأخريان عقليتان"[55] .

---

49) جاء في غاية الوصول 37: "وأكثر المناطقة على أن الثلاث لفظيات".

50) كالكمال بن الهمام في التقرير 102/1.

51) الإحكام للآمدي 13/1.

52) المحصول للرازي 76/1.

53) نفسه 76/1.

54) الإبهاج 204/1.

55) غاية الوصول 37.

والواقـــع أن دلالة التضمن وإن كانت تشارك دلالة الالتزام فـــي توقفها على العقل لا يخرجها عن كونها لفظية. جاء في إحكام الأمدي: "دلالة الالتزام وإن شاركت دلالة التضمن في افتقارهما إلى نظـــر عقلـــي يعرف اللازم في الالتزام والجزء في دلالة التضمن. غـــير أنـــه في التضمن لتعريف كون الجزء داخلا في مدلول اللفظ وفـــي الالـــتزام لتعريف كونه خارجا عن مدلول اللفظ فلذلك كانت دلالة التضمن لفظية بخلاف دلالة الالتزام"[56].

• بقـــي أن أشـــير إلى أنه "لابد من اعتبار الحيثية في تعاريف الـــدلالات الثلاث ليسلم طردها وعكسها من الفساد"[57] لأن اللفظ قد يكون مشتركا فيدل بالمطابقة على معنييه أو معانيه التي وضع لها، وبالتضمن على أحدها.

وقـــد يكـــون قابلا للتجوز فيدل قبل الاستعمال على المعنى الحقيقي والمجازي مطابقة وعلى أحدهما بعده تضمنا.

وقـــبل أن أنهـــي الحديث عن أقسام هذه الدلالة لا بأس من إيـــراد إشـــكال[58] عـــرض له الأصـــوليون ويتعلق بدلالة العام. وصورته أن صيغ العموم رغم وضعيتها فإنه يصعب إرجاعها إلى إحدى الدلالات الثلاث.

---

56) الأحكام للآمدي 13/1 والبحر المحيط 42/2.

57) شرح البناني 53.

58) صورة الإشكال أن انحصار الدلالة الوضعية في الثلاث يرد عليه سؤال قوي أو رده بعضـــهم، وتقريـــره موقوف على مقدمته وهي الفرق بين الكلي والكلية والكل، والجزئي والجزئـــية والجـــزء. فأما الكلي فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون كالإنسان، والجزئي مقابله كزيد...=

وأمـــا الكلية فهو الحكم على كل فرد بحيث لا يبقى فرد من الأفراد كقولنا كل رجل يشبعه رغيفان غالبا، وتقابله الجزئية وهو الحكم على بعض الأفراد حقيقة من غير تعيين كقولنا: بعـــض الحـــيوان إنسان.وأما الكل فهو الحكم على المجموع من حيث هو مجموع كأسماء العدد وكقولنا كل رجل يحمل الصخرة العظيمة فهو صادق باعتبار الكل دون الكلية ويقابله الجـــزء وهو ما تركب منه ومن غيره كالخمسة مع العشرة" ينظر نهاية السول 146/1 ــ 147.

- فهـــي ليست من قبيل المطابقة "لأن اللفظ العام غير مراد به المفرد وحده بل جميع الأفراد دفعة واحدة"[59] .

ولا يمكن إرجاعها إلى التضمن "لأنه دلالة اللفظ على جزء ســماه كمـــا تقدم، والجزء إنما يقابله الكل، ومسمى صيغة العموم ليست كلا"[60] بل كلية كما هو معروف.

ولا يمكن عدها من الالتزام "لأن الفرد إذا كان لازم المسمى وبقـــيـــة الأفـــراد مـــثله فأيـــن المسمى حينئذ؟ فلا يدل عليه اللفظ التزاما"[61] .

وقـــد ذهب بعض الأصوليين[62] إلى أنها مطابقية "لأن قضية العـــام في قوة قضايا بعدد أفراده، وكل واحد من تلك القضايا تدل مطابقة فكذا ما في قوتها"[63] .

---

59) شرح البناني 52.
60) نهاية السول 147/1.
61) شرح التنقيح 26.
62) ينظر غاية الوصول 36.
63) شرح البناني 52.

وردهـــا آخـــرون إلى التضمنية "إذ لا مانع من توجه الحكم الإيجابـــي أو الســلبى إلى كل فرد من الأفراد المدلول على جملتها بالعام مطابقة وعلى كل فرد منها تضمنا"[64] .

إن التقســيم المــتحدث عــنه هو ما تبناه أصوليو المتكلمين والناظر في مصنفات الأحناف يكاد لا يظفر بهذا التقسيم عندهم وقد نــص أصــوليوهم علـــى أن الدلالة قسمان: لفظية، وغير لفظية. فاللفظية "عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء"[65] .

وغــير اللفظــيــة هــي: "الضــروريـــة ويســمونها بيان الضرورة"[66].

---

64) نفسه 52.

65) التقرير والتحرير 106/1

66) التقرير والتحبير 102/1. وبيان الضرورة عندهم أربعة أقسام : ــ الأول : ما يعلم بمعونـــة المنطوق، لا بمجرد السكوت. كقوله تعالى: **(فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث)** النساء 11 أضيف الإرث إليهما ثم خص الأم بالثلث فكان بيانا أو للأب ما بقي

ــ الثانـــي : مـــا يثبت بدلالة حالة المتكلم والمراد بالمتكلم القادر على التكلم لا الناطق واحترز به عمن لا يقدر على التكلم كالأخرس .

ــ والثالث : ما يثبت ضرورة رفع الضرر مثل سكوت الشفيع ضرورة دفع الضرر عن المشتري.

ــ والـــرابع : مـــا يثبت بدلالة الكلام كما لو قال له : علي مائة وثلاثة دراهم أو ثلاثة أثواب أو أفراس، فالمعطوف عليه".

ينظر التقرير والتحبير 102/1 والكليات 230 ــ 231.

وهـــذا لا يعني أن جهود علمائنا انحصرت فيما سبق ذكره، بل وجدتهم يتحدثون عن أنواع أخرى باعتبارات متعددة منها:

مـــا جاء عند ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ) الذي رأى أن دلالة النصوص نوعان:

- حقيقية : تابعة لقصد المتكلم وهذه لا تختلف...

- وإضافية تابعة لفهم السامع، وهذه تختلف باختلاف مدارك السامعين[67].

كذلـــك أورد بدر الدين الزركشي (ت 794 هـ) نوعا آخر مـــنها عـــبر عنه بدلالة الاستدعاء فـ"جعل دلالة الفعل على المحل وهو المفعول به، وعلى الباعث، يعني: الذي بعث على الفعل وهو المفعـــول لأجله، وعلى المصاحب وهو المفعول معه من قبيل هذه الدلالة"[68].

هـــذا عن مفهوم الدلالة وأقسامها عندهم فماذا عن مفهومها عند الشاطبي؟

---

67) إعلام الموقعين 351/1 ـ 352.
68) البحر المحيط 45/2.

الفصل الثالث :

مفهوم الدلالة وأقسامها عند الشاطبي

لم يسعفني تتبع مباحث الموافقات للوصول إلى تعريف واضح ومحدد للدلالة، وكأني بالشاطبي قد ارتضى اقتفاء أثر المتقدمين الذين لم يعنوا أثناء عرض مادتهم برسم الحدود، ومناقشة الاصطلاحات[69].

لذلك وجب على من رام اقتناص معنى الدلالة عنده أن يستقري مادتها، ويرصد مواطنها، ويتتبع صيغها ومساقاتها.

فماذا عن مفهومها أولا؟

---

69) لم يهتم الشاطبي في موافقاته بتعريف المصطلحات، وقد وجدته في مواطن محدودة يعنى ببعض التعريفات مثل ما يتعلق بالمشقة التي قال عنها : "ولا بد قبل الخوض في المطلوب من النظر في معنى المشقة، وهي في أصل اللغة من قولك: شق علي الشيّ يشق شقا ومشقة إذا أتعبك، ومنه قوله تعالى: **(لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس)** النحل 7. والشق هو الاسم من المشقة وهذا المعنى إذا أخذ مطلقا من غير نظر إلى الوضع العربي اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية" الموافقات 119/2.
وكذلك عرف مصطلح القصد بقوله: "فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد وإضافته إلى الشارع فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير وهي إرادة التكليف" ينظر الموافقات 121/3.
وينظر تعريفه للسنة في الموافقات 3/4.

المبحث الأول :

مفهوم الدلالة عند الشاطبي

تطلبت مني محاولة تحديد مفهوم الدلالة عند الشاطبي السير في درب طويل من تتبع المادة واستقراء مواضعها مع ملاحظة اختلاف صيغها، وتنوع مواقعها.

فتوصلت بحمد الله وعونه بعد جرد تام وشامل لمادة د. ل. ل إلى جمع ثمان عشرة وسبعمائة وألف "1718" جذاذة أسفرت عملية تصنيفها عن التوصل إلى الصيغ الآتية:

الدلالة :

ورد لفظ الدلالة في الموافقات في أربعة وخمسين موطنا: منكرة[70] ومعرفة[71] ومضافة[72] ومفعولا مطلقا[73] وجمعا[74]. استثمرها الشاطبي بمفهومها الواسع ف"مطلق الدلالة[75] يصدق على ما تستحقق به الهداية إلى المطلوب. لذلك قرنها بالأصول الفقهية باعتبارها متضمنة ودالة على الأحكام الشرعية[76].

---

70) خمس مرات. ينظر على سبيل المثال: الموافقات 310/1 و410/2 و193/4.
71) عشرون مرة. ينظر: الموافقات 35/1 و281/2 و99/4.
72) ست وعشرون مرة. ينظر الموافقات 37/1 و394/2 و153/3.
73) مرتان. ينظر الموافقات 304/2 و12/4.
74) مرة واحدة/ جاء في الموافقات 38/1: "وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين وأحوال دلالات المنقولات".
75) الموافقات 99/4
76) ينظر الموافقات 37/1.

وبالألفاظ الآيلة إلى النصوص الشرعية باعتبارها أدلة تفصيلية لها دلالتها على الأحكام الفقهية[77] وبالمعاني المصلحية والإقرار والقرائن وغيرها، كما سنرى في مصطلح الدليل.

كما قرنها بدلالة القواعد الكلية التي تستند إليها الأحكام الجزئية[78] وتحدث عن مراتبها فميز فيها بين ما هو أصلي وما هو تبعي[79] وما هو ظني وما هو قطعي[80].

وبتأملي في أوجه استعمالات هذه المادة، وجدتها لم تضق عن المعنى العام لها، والذي يكاد لا يخرج عن مفهوم الهداية والإرشاد.

إلا أن ارتباطها بمنهجه العام جعله يقيدها بما له تعلق بنشد القطع في ذلك الإرشاد بناء على أن الأدلة المستعملة هنا هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم حسبما تبين في المقدمات[81].

وهذا ملحظ وجيه عمل على نشره في كل المباحث الدلالية بل جعله خاصية عمله وعمدة طلبه. جاء في الموافقات:

"ومر أيضا كيفية اقتناص القطع من الظنيات، وهي خاصية هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله".[82].

الدليل :

ورد هذا اللفظ في الموافقات في اثنين وخمسين وألف موضع 1052 مفردا[83]

---

77) الموافقات 42/3.
78) نفسه 66/2.
79) نفسه 34/1 و16/3 و9/4.
80) نفسه 260/3.
81) نفسه 327/4.
82) أربع وثلاثون مرة. انظر على سبيل المثال الموافقات 121/4 و131/4 و294/4.

مثنى[84] وجمعا بلفظ الادلة [85] وبلفظ الدلائل [86].

ذكره الشاطبى بإطلاقات متعددة جامعها أن يأتي بمعنى الدال الناصب للدليل أو بمعنى العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول[87].

– فتارة قصد به مطلق الدليل[88] المنصوب على الإرشاد[89].

– وتارة قصد به الأصول الفقهية كالكتاب[90] والسنة[91] والإجماع[92] والقياس[93].

وتارة قصد به النصوص النقلية الراجعة إلى الأدلة التفصيلية[94] التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى مطلوبات خبرية[95].

وقد اتسعت دائرة استعماله لتشمل أمورا أخرى كدليل الإقرار باعتباره مزكيا ومثبتا للأقوال والأفعال[96] والإستقراء[97]

---

84) أربع وثلاثون مرة. انظر على سبيل المثال الموافقات 121/4 و431/4 و294/4

85) سبع وأربعون وثلاثمائة مرة. انظر على سبيل المثال 119/1 و89/3 و 293/4.

86) اثنان وعشرون مرة. ينظر على سبيل المثال الموافقات 104/1 و 173/2 و 345/3.

87) جاء في ميزان الأصول ص 69:

"أما الدليل في اللغة فيستعمل في شيئين: ويذكر ويراد به العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول وقد يذكر ويراد به الدال فعيل بمعنى فاعل".

88) الموافقات 173/1 و 207/1 و228/2 و311/2.

89) نعت الدليل بكونه مرشدا في الموافقات 221/4.

90) الموافقات 72/3.

91) نفسه 373/3 و3/4 و22/4.

92) نفسه 50/2.

93) نفسه 305/3 و22/4.

94) نفسه 197/1 و289/1 و396/3.

95) جاء في إحكام الآمدي 8/1:

"فحده على أصول الفقهاء أنه الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري".

96) الموافقات 72/4.

97) نفسه 306/3 و 334/4 و 4336.

باعتباره طريقا لتحصيل العلم بالمجموع، والقرائن[98] باعتبارها طرفا فاعلا في العملية الدلالية.

ولم يفت الشاطبى أثناء توظيف مصطلح الدليل أن يتحدث عن كونه شرطا في التكليف "إذ لا تكليف إلا بدليل"[99] وعن مقدمتيه[100] والقطعية والظنية فيه[101] كما لم يفته أن يذكره أثناء كلامه عن المقاصد[102] وما يرتبط بها من ضرورة الأخذ بالمعاني واعتبار المآلات[103] وهذا يقتضي بالإضافة إلى النظر في ظاهر الدليل الاستئناس بروحه[104] ــ على حد تعبيره – إذا كان يحقق مصلحة معتبرة. ونظرا لقوة حضوره في الموافقات فقد خصه بدراسة مستفيضة، سأعرض لها في موضعها إن شاء الله .

دلّ ــ يدلّ ــ دلّ

ومما يرتبط بهذه المادة : ورود صيغ أفعال منها، فقد جاء الفعل من مادة "د. ل. ل" في الموافقات في واحد وتسعين وثلاثمائة

---

98) نفسه 50/2 و396/3.
99) الموافقات 293/4.
100) نفسه 334/4.
101) نفسه 50/2 و18/3 و173/4.
102) نفسه 132/2 و242/2 و318/2.
103) نفسه 210/4.
104) نفسه 330/1 و51/2.

موطـــن 391 بصـــيغة الماضـــي[105] والمضـــارع[106] والأمر[107] . استعملها الشاطبي في مواضع مختلفة:

ــ فـتارة أوردهــا مقــترنة بمصطلح الشريعة لأنها جاءت متضمنة للأحكام على جهة الاجمال[108] .

ــ وتــارة بالأدلة عموما[109] سواء تعلق الأمر بالكتاب[110] أو بالسنة[111] أم بالإجماع[112] .

ــ وتــارة بالنصوص الشرعية[113] باعتبارها أدلة تفصيلية لها دلالة على الأحكام الجزئية.

وقد نتج عن كثرة استعمالها اتساع تداولها وشمول إضافاتها حيــث مســـت مواضـــيـــع مخـــتلفة كدلالة القرائن الحالية[114]، والمقامـــية[115] وكذلك دلالة السياق[116] سواء كان كلاميا[117] أم حكميا[118] أم استعماليا[119] ودلالة الاستقراء[120] .

---

105) ست وستون ومائة مرة. ينظر الموافقات 244/1 و127/2 و77/3 و275/4.

106) واحدة وعشرون ومائتا مرة. ينظرالموافقات 341/1 و183/2 و398/3 و252/4.

107) أربع مرات. ينظر الموافقات 220/2 و143/4 و262/4 و316/4.

108) الموافقات 244/1 و48/2.

109) نفسه 91/1 و350/2 و94/3 و194/4.

110) نفسه 365/3 و12/4.

111) نفسه 127/2.

112) نفسه 223/3. وكذا بعض الادلة الأخرى كسد الذرائع مثلا. ينظر الموافقات 30/3.

113) الموافقات 63/3 و283/4.

114) الموافقات 347/3

115) نفسه 3/ 277.

116) نفسه 282/3 و285/3 و355/3.

117) نفسه 276/3.

118) نفسه 276/3.

119) نفسه 281/3.

120) نفسه 354/1 و7/2 و126/3 و13/4.

كما ظهر استعمال هذه الأفعال فيما يرجع إلى تعيين مقصود الشارع[121] وما يستدل به على مصالح المكلفين[122]. ولوحظ لها حضور فيما يتصل بالكليات وعلاقتها بجزئياتها[123] ومسألتي العموم والخصوص[124] والاطلاق والتقييد[125] ودلالتي المفهوم[126] والإشارة[127] وكذا فيما له تعلق ببعض المجالات الأخرى[128] التي قد يضيق المقام عن ذكرها.

الدال

ومما يرتبط بهذه المادة ورود إسم الفاعل منها في تسعة وستين موطنا 69 بلفظ دال[129] والدال[130] ودالة[131] والدالة[132] ودالان[133] .

---

121) نفسه 79/1 و353/2 و91/3.
122) نفسه 40/2 و54/2 و146/3 و297/3.
123) نفسه 140/1 و61/2 و9/3.
124) نفسه 93/3 و108/3 و268/3 و282/3.
125) نفسه 93/3.
126) نفسه 89/1 و348/1.
127) نفسه 142/2.
128) كموضوع الاختلاف الذي يتصور مفهومه في أنظار المجتهدين ولا يمكن جعله وصفا ذاتيا لشريعة آخر المرسلين.
انظر الموافقات 121/4 و127/4 و128/4 و130/4.
129) إحدى عشرة مرة. انظر الموافقات 283/1 و102/2 و73/3 و200/4.
130) إحدى عشرة مرة. انظر الموافقات 65/1 و169/2 و287/3 و96/4.
131) ثلاث مرات. انظر الموافقات 100/2 و182/2 و156/3.
132) ثلاث وأربعون مرة. انظر الموافقات 345/1 و182/2 و156/3.
133) مرة واحدة. جاء في الموافقات 190/1 "والقرآن والسنة ودالان عليه".

والـــدال بالتشـــديد "هـــو الشيء الذي يلزم من العلم به العلم بشـــيء آخر وقد يسمى بالدليل أيضا"[134] . ويسمى أيضا بالناصب للدلـــيل "ومعـــنى ذلك أنه هو الذي يفعل فعلا يستدل به على ما هو دليل عليه"[135] .

وقد استعمله الشاطبي بمفهومه العام سواء تعلق الأمر بمطلق الأدلـــــة[136] كالكـــتـــاب[137] والســـنة والاجماع، أم بالنصوص النقلية[138] أو البراهين العقلية[139] والقرائن[140] الحالية والمقامية وغير ذلك.

المدلول

كذلـــــك ورد اســـم المفعـــول منها في تسعة مواطن، بلفظ مدلول[141] ومدلوله[142] والمدلول[143] ومدلولاتها[144] .

وإذا كـــان المدلـــول هو "ما يلزم من العلم بشيء آخر العلم به"[145] أو هو ما يتحصل من عمل الدال. فإن الشاطبي قـــصد به

134) الكشاف 292/2.
135) الحدود للباجي 39.
136) الموافقات 207/4.
137) نفسه 55/4.
138) نفسه 203/1 و341/3.
139) نفسه 255/4.
140) نفسه 347/3 و281/4.
141) ثلاث مرات. انظر الموافقات 342/1 و213/3 و287/3.
142) أربع مرات. ينظر الموافقات 150/2 و330/2 و108/3 و394/3.
143) مرة واحدة. ينظر الموافقات 103/2
144) مرة واحدة. ينظر الموافقات 142/3.
145) كشاف اصطلاحات الفنون 292/2.

مطلـــق مـــا ينـــتج من فعل الدلالة سواء تعلق هذا المدلول باللفظ[146]أم بغيره كالأسماء[147] والمقاصد وغيرها[148].

الاستدلال

ورد هذا المصطلح في الموافقات في ستين موطنا مفردا[149] وجمعـــا[150] وهـــو فـــي اللغـــة طلب الدليل[151] وفي الاصطلاح الأصولي يطلق ويراد به معنيان:

- أحدهمـــا : إقامـــة الدلـــيل مطلقـــا من نص أو إجماع أو غيرهما[152].
- والثانـــي يطلق على نوع خاص بحيث لا يكون نصا ولا إجماعا فإفضاؤه إلى الحـــكم الشرعي يتم "من جهة القواعد لا من جهـــة الأدلة المنصـــوصة"[153].

---

146) الموافقـــات 213/3. وجـــاء في التفسير الكبير 27/1 " مدلولات الألفاظ قد تكون أشياء مغايرة للالفاظ كلفظة السماء والأرض، وقد تكون مدلولاتها أيضا كقولنا : اسم وفعـــل وحرف وعام وخاص ومجمل ومبين. فإن هذه الألفاظ أسماء ومسمياتها أيضا ألفاظ" .

147) جاء في الموافقات 287/3: "وبيان ذلك أن زيدا الأحمر هو الاسم المعرف به مدلول زيد بالنسبة إلى قصد المتكلم".

148) جـــاء في الموافقات 330/2: "فيحمل على أنه جد ومصاحب للقصد لإيقاع مدلوله". وجاء فيه أيضا 150/2: "ومدلوله المشقة الداخلة على المعتدي".

149) سبع وخمسون مرة. ينظر مثلا: الموافقات 346/1 و391/2 و79/3 و103/4.

150) ثلاث مرات ينظر الموافقات 72/3 و374/3 و327/4.

151) يقال "استدل عليه: طلب أن يدل عليه" ينظر المعجم الوسيط 294/1.

152) شـــرح العضد 280/2 وجاء في الكليات 439 : "والاستدلال في عرف أهل العلم: تقرير الدليل لإثبات المدلول".
وجـــاء في حدود الباجي 41 : "والاستدلال هو التفكر في حال المنظور فيه للعلم بما هو نظر فيه، أو لغلبة الظن إن كان مما طريقه غلبة الظن".

153) شرح التنقيح 450.

وعيـــنه بعضـــهم في التـــلازم[154] بين حكـــمين من غير تعـــيين علة واستصحاب الحال وشرع من قبلنا[155] وزاد الحنفية الاستحسان والمالكية المصالح المرسلة[156].

وبإجالتـــنا النظر في مواطن ورود المادة، نجده قد استعملها اســـتعمالا يلحظ فيه طلب إقامة الدليل مطلقا[157] سواء تعلق الأمر بالأصـــول الفقهية، كالكتاب[158] والسنة والإجماع[159] والقياس، أم بالأدلـــة اللفظـــية[160] أم بالأدـــلة الآيلة إلى نشد المصالح ورعي المناسبات" ويدخل تحت هذا الضرب: الاستدلال المرسل"[161] على حد تعبيره.

كما يدخل فيه معنى الاستدلال بالاصطلاح الثاني، بحيث لا يكون نصا ولا إجماعا ولا قياسا[162].

ولما كان الاستدلال في مفهومه العام يقتضي وجود من يعمل

---

154) "وضابط الملزوم ما يحسن فيه "لو" واللازم ما يحسن فيه اللام كقوله تعالى: "لو كان فـــيهما آلهة إلا الله لفسدتا" الأنبياء 22... والاستدلال إما بوجود الملزوم أو بعدمه. أو بوجـــود الـــلازم أو بعدمـــه، فهـــذه الأربعة منها إثنان منتجان وإثنان عقيمان... ثم الملازمـــة قـــد تكون قطعية كالعشرة مع الزوجية، وظنية كالنجاسة مع كاس الحجام، وقـــد تكون كلية كالتكليف مع العقل فكل مكلف عاقل في سائر الأزمان والأحوال... وجزئية كالوضوء مع الغسل فالوضوء لازم للغسل إذا سلم من النواقض حالة إيقاعه فقـــط، فـــلا جرم لا يلزم من انتفاء اللازم الذي هو الوضوء انتفاء الملزوم الذي هو الغســـل لأنه ليس كليا بخلاف انتفاء العقل فإنه يوجب انتفاء التكليف..." ينظر شرح التنقيح 450 ــ 451.

كما ينظر علم الجذل في علم الجدل ص 81...

155) شرح العضد 281/2 والكشاف 300/2

156) نفس المصدرين ونفس الصفحتين.

157) الموافقات 37/1 و 54/2 و 72/3 و139/4،

158) نفسه 373/3.

159) نفسه 42/1.

160) نفسه 4/1 و 4/3.

161) نفسه 39/1 و 40/1 و206/4.

162) أي قياس التمثيل، وفيه احتراز من دخول بعض الأقيسة كقياس الدلالة وقياس العكس التي تسمى عندهم استدلالا.

الدليل، ويقيمه حجة في مسألته، فقد نسبه تارة للصحابة[163] وتارة لغــيرهم[164] لـــذا تشعبت في نظره الاستدلالات[165]، وكان له في بعضها نظر[166] .

استدل

وممــا يتصل بهذه المادة ورود الفعل منها في ثمانية وستين موطــنا 68 ماضــيا مبنــيا للمعلــوم[167] ومبنــيا للمجهول[168] ومضارمعا مبنيا للمعلوم[169] ومبنيا للمجهول[170] .

مستدل

كمــا ورد منها اسم الفاعل في اثني عشر موطنا مفردا[171] وجمعــا[172] وبتقليــب الــنظر في مواقع هذه المادة نجد أن مناط استعمالها يتعلق بطلب الدليل وإعماله فيما يراد منه دلالته.

أدل

ورد هـــذا المصطلح في الموافقات بصيغة أفعل التفضيل في موطنيين[173] فقط مقرونا بكلمة الدليل: "من أدل الدليل على كذا..."

---

163) الموافقات 59/1.
164) نفسه 373/3.
165) نفسه 327/4.
166) نفســه 374/3 كاستدلالات المبتدعة، والتناسخية والباطنية وغيرها. ينظر الموافقات 72/3.
167) خمس وثلاثون مرة. ينظر على سبيل المثال: الموافقات 157/1 و397/2 و355/3.
168) مرة واحدة. ينظر الموافقات 384/3.
169) تسع عشرة مرة. ينظر الموافقات: 251/1 و321/2 و304/3 و212/4.
170) ثلاث عشر مرة. ينظر الموافقات: 203/1 و116/2 و166/3 و117/4.
171) عشر مرات. ينظر الموافقات: 36/1 و238/2 و173/3 و152/4.
172) مرتان. ينظر الموافقات: 284/2 و393/3.
173) الموافقات 101/2 و271/2.

الدّل

وردت هـذه اللفظة في الموافقات مرة واحدة في نص جاء فيه:

"وقـال عـبد الرحمن بن زيد: سألنا حذيفة عن رجل قريب السـمت والهـدي من النبي صلى الله عليه وسلم حتى نأخذ عنه، فقـال: ما أعرف أحدا أقرب سمتا وهديا ودلا[174] بالنبي صلى الله عليه وسلم من ابن أم عبد[175]"[176].

ومـا يمكنني أن أعقب به على هذا العرض هو أني لم أكن أقصد منه التنصيص على صيغ المادة ومواقعها، وإثارة المواضيع المـتعلقة بها، وإنما دفعني إلى ذلك شغف الوقوف على معناها عند الشاطبي.

لذلـك كانت رحلتي مع مادة "د. ل. ل" في الموافقات متعبة ممتعة ومن مظاهر هذه المتعة التوصل إلى الملاحظات الآتية:

أ – اتسـاع اسـتعمال المـادة وشيوعها في مختلف أبواب الكتاب وفي كل مباحثه.

ب – ورود المادة بصيغ مختلفة وبتعابير متعددة مست أصل الكلمة واشتقاقاتها المتنوعة.

---

174) الدل كما فسره ابن الأثير المتوفى سنة 606 هـ هو الهدي، النهاية 131/2 والسمت "الطـريق يقـال : الزم هذا السمت، ويقال فلان حسن السمت أي حسن القصد" شرح السنة 148/14.

175) ابن أم عبد هو عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، روى ابن ماجة عنه "أن أبا بكر وعمر بشراه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من أحب أن يقرأ القرآن غضا كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد" ينظر سنن ابن ماجة 49/1.
روى الإمـام البغوي (ت 516 هـ) عن "الأعمش قال : سمعت شقيقا قال : سمعت حذيفة يقول : إن أشبه الناس دلا وسمتا وهديا برسول الله صلى الله عليه وسلم لابن أم عـبد مـن حين يخرج منبيته إلى أن يرجع إليه لا ندري ما يصنع في أهله إذا خلا" ينظر شرح السنة 147/14 ـ 148.

176) الموافقات 269/2.

ج – ظهـور الـبعد اللغـوي في مختلف استعمالاتها، فتتبع المـادة فـي سـياقها الدلالي لم يخرج في عمومه عن قيد الهداية والإرشاد.

د – شمول مفهوم الدلالة وتعميم استعمالها بحيث لم يمل بها إلـى اصـطلاح المصطلحين، كما لم يعن بحدها وتقسيمها كما هو الشأن عند أكثر الأصوليين.

ومن مظاهر عموم هذا الاستعمال تعلقه في كثير من الأحيان بمصـطلح القصد[177] القائم على رعي المصالح ونشد أوجه العلل والأمارات[178].

وهـذا ملحـظ وجيه يؤكده تنصيص الشاطبي على ضرورة تزود المجتهد بعلمي العربية والمقاصد الشرعية، كما يوجهه تسليمه ابتداء بمبدأ التعليل القاضي بالنظر في العلل الجزئية من حيث هي مصـالح خاصة يجب أن تعلم بإحدى المسالك المعتبرة " فإن كانت معلومة اتبعت فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد وعدمه"[179].

أو بالـنظر فـي المعاني الكلية من حيث هي مصالح عامة فـ"المعلـوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله إما لدرء مفسدة وإما لجلب مصلحة أو لهما معا"[180].

والخلاصة أن محاولة الاقتراب من معنى الدلالة عنده ينبغي أن نستحضـر معه نظرته الواسعة لمفهوم الدليل، فكل ما يمكن أن

---

177) ينظر على سبيل المثال: الموافقات 126/1 و388/2 و395/2 و414/2.

178) وذلـك تأسيا بالصحابة رضوان الله عليهم الذين استنبطوا "أحكاما فهموا معانيها من أغـراض الشريعة في الكتاب والسنة : تارة من نفس القول وتارة من معناه وتارة من علة الحكم" الموافقات 61/2.

179) الموافقات 394/2.

180) نفسه 199/1.

به إلى القدر التي يحقق معنى الإرشاد إلى المعنى يسمى دليلا وهو ما يمثل عنصرا أساسا في الدلالة.

وقولـــي: "يحقــق معــنى الإرشاد" احتراز من أن يدخل في الدليل ما ليس منه على مذهبه القاضي باشتراط القطع فيه.

فما تحصل من مجموع استقراء المواقع وتتبع الجزئيات "هو الدليل المطلوب"[181].

181) نفسه 36/1. كما أن ما تحصل من حمل المطلقات على مقيداتها ورد المجملات إلى مبيناتها هو الدليل عنده لأن "العام مع الخاص هو الدليل" و"لأن مجموعها هو المحكم" ينظر بالتوالي : الموافقات 90/3 و 98/3.

المبحث الثاني :

أقسامها العامة عند الشاطبي

جـريا علـى عادة الشاطبي في التعامل مع المادة الدلالية، وأخذهـا بأوسـع معانيها وأشملها، فإنه لم يعن في موافقاته بوضع تقسـيم تقليدي لها، ولم يرم في إثارتها التزام اصطلاح خاص بها. ومـع ذلك فقد أسفرت عملية استنطاق نصوص موافقاته ومراجعة مباحث بعض مؤلفاته عن التوصل إلى تقسيم يمكن اعتماده في هذا المقام.

– فقد وجدته في شرحه على ألفية ابن مالك (ت 672 هـ) يقسم الدلالة إلى:

أ – وضـعية : وهـي ما اقتضاه الوضع العربي في جعل الأسماء دليلا على مسمياتها، وقد عرف الوضع بتعاريف منها: أنه "تعييـن اللفـظ بإزاء المعنى فيعم ما يكون بنفسه أو بقرينة فيتناول الحقائق والمجازات"[182] .

ومـنها أنه : "عبارة عن تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني"[183] .

---

182) التقرير والتحبير 68/1.

183) الإبهاج 192/1.

ومنها أنه "جعل اللفظ على المعنى بأن يكون من الأوضاع العربية"[184].

أ ــ فقولك : جاءني غلام زيد "وضع للإخبار عن مجيء غلام زيد"[185] ودلالته على ذلك وضعية.

ب ــ عقلية "كإفادة كلام المتكلم وراء حائط أن في ذلك الموضع إنسانا حيا، فإن هذه الإفادة عقلية لا يتكلم فيها النحوي"[186].

ج ــ عرضية "كما إذا قلت : جاءني غلام زيد، فيفهم من إضافة الغلام إلى زيد أن له غلاما، فهذه فائدة أفادها هذا الكلام، لكنها إفادة غير وضعية، إذ لم يوضع لأن يدل عليها ولا يفيدها، وإنما وضع للإخبار عن غلام زيد بالمجيء فإفادته أن لزيد غلاما عرضية لا وضعية، فلم يكن كلاما من جهتها"[187].

وقد اختلف الأمر بين حديثه عن أقسام الدلالة في شرحه للألفية وبين حديثة عنها في الموافقات، لآن المسألة هنا تتعلق بنظم مباحثه العلمية في سلك منهجه العام القائم على رصد مجموعة من العلاقات، ورعي كثير من الاعتبارات تمثل نظاما متكاملا يقضي برد الفروع إلى أصولها كما سنرى. ومن ثم فقد جاء كلامه عن أقسام الدلالة مستلهما من طريقته في التمييز بين ما هو لفظي وما هو مقاصدي وما هو أصلي فيهما وما هو تبعي.

ومعلوم أن الدلالة عموما تؤخذ من الألفاظ منطوقها ومفهومها ومن العلل الكلية وتفاريق الأمارات الجزئية.

---

184) شرح الأزهري على متن الاجرومية 8.

185) شرح الألفية للشاطبي ورقة 12 أ.

186) شرح الألفية ورقة 12 أ.

187) شرح الألفية ورقة 12 أو ب.

ومـــناط التحقق من الأولى هو العلم بالعربية ومناط التمرس بالثانية هو الإلمام بالمقاعد الشرعية.

ولمــا كــان الكــلام هنا يوطئ للحديث عن الدلالة اللفظية فســأكتفي فــيه بعرض تقسيمه الإجمالي لها لأعود إلى بسط القول عنها في موضعها، كما أعد ببيان وجه دلالة العلل والمصالح على الأحكــام في الباب المتعلق بالدلالة المقاصدية. جاء في الموافقات : "للغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معان نظران:

- أحدهما : من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة دالة على معان مطلقة وهي الدلالة الأصلية.

- والثانية : من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة دالة على معان خادمة وهي الدلالة التابعة"[188]

أ - الدلالة الأصلية :

وهــي دلالــة لفظــية "يجــد العقل بين الدال والمدلول فيها علاقة... ينتقل لأجلها منه إليه"[189] وقوامها أخذ الألفاظ في وضعها الأصلي بحيث تكون دلالتها على ما وضعت له بالقصد الأول، لذلك فهــي دلالــة تشترك فيها جميع اللغات بحيث إذا أريد الإخبار عن كون السماء ممطرة أمكن لكل أهل لسان التعبير عنه بلغته. جاء في الموافقات:

"فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلا كالقيام ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد بالقيام تأتى له ما أراد من غير كلفة، ومــن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين ممن ليسوا من أهل اللغة العربية وحكاية كلامهم، ويتأتى في لسان العجم أقوال العرب والإخبار عنها وهذا لا إشكال فيه"[190].

---

188) الموافقات 66/2.

189) كشاف اصطلاحات الفنون 288/2.

190) الموافقات 66/2.

ب - الدلالة التابعة :

وهـــي دلالة مستمدة مما اقتضته الألفاظ بوضعها الأصلي، وهـــذا يتطلب النظر فيما يعود عليها بوجه من أوجه الخدمة مما له تعلق بالمقتضيات العامة للخطاب[191] .

وإذا كانـــت هـــذه خاصية كل لسان فقد تبوأت اللغة العربية مكانـــة خاصـــة فـــي تلك الخصوصية حيث بات على الناظر في ألفاظهـــا ومعانيها أن يستحضر تلك التوابع "وإذا ثبت هذا فلا يمكن مـــن اعتبر هذا الوجه... أن يترجم كلاما من الكلام العربي بكلام العجـــم على حال فضلا عن أن يترجم القرآن وينقله إلى لسان غير عربي"[192] .

هذه نظرة إجمالية عن مفهوم الدلالة وأقسامها عند الشاطبي ونظـــرا لارتباط الدليل بها من حيث أنه يمثل طرفا أساسا فيها. فقد خصـــه رحمـــه الله بجانـــب كبير من اهتمامه أرى أن أعرض له توطئة للمطلوب:

191) ومـــثاله أنك : "تقول في ابتداء الإخبار : قام زيد إن لم يكن ثم عناية بالمخبر عنه، بل بالخبر، فإن كانت العناية بالمخبر عنه قلت : زيد قام. وفي جواب السؤال وما هو مـــنزل تلك المنزلة : إن زيدا قام. وفي جواب المنكر لقيامه: والله ان زيدا قام، وفي إخـــبار مـــن يتوقع قيامه أو الإخبار بقيامه قد قام زيد أو : زيد قد قام. وفي التنكيت على من ينكر : إنما قام زيد" ينظر الموافقات 67/2.

192)الموافقات 68/2 .

المبحث الثالث :

مفهوم الدليل وأقسامه عند الشاطبي

إن محاولـــة استجلاء الخطوات العلمية لمنهج الشاطبي على المستوى العملي يستدعي الحديث عن مفهوم الدليل وأنواعه وكيفية استثماره وأدب التعامل به. فماذا عن مفهوم الدليل أولا؟

1) مفهوم الدليل لغة واصطلاحا :

الدلـــيل لغـــة فعيل بمعنى فاعل من الدلالة[193] وظاهر كتب اللغـــة وغـــيرها أنهـــا تأتي بمعنى الهداية والإرشاد. وقد استقصى الأصوليون معنى الدليل لغة، فذهب صاحب الميزان إلى أنه يطلق ويراد به معنيان:

- أحدهما : "العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول، ولهذا يسمى الدخان دليلا على النار، ويسمى العالم دليلا على الصانع.

- والثانـــي : "أنـــه يطلق ويراد به الدال لأنه فعيل من باب فاعل نحو عليم وقدير بمعنى عالم وقادر"[194] .

وذهب الآمدي إلى أن "الدليل قد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهـــو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل، وقد يطلق على ما فيه دلالة وإرشاد"[195] .

---

193) ينظر لسان العرب المجلد 1005/2 وميزان الأصول 69.

194) ميزان الأصول 69 ـــ 70.

195) الأحكام للآمدي 8/1 وجاء في أحكام ابن حزم 39/1. "الدلالة فعل الدال وقد تضاف إلى الدليل على المجاز".

وذهـــب الكمـــال بن همام (ت 861 هـــ) إلى أن للدليل لغة ثلاثة معان هي:

"الموصل بنفسه إلى المقصود... والذاكر لما فيه إرشاد إلى المطلـــوب كالذي يعرف الطريق بذكر ما يفيد ذلك، وما فيه إرشاد كالعلامة المنصوبة من الأحجار أو غيرها لتعريف الطريق"[196].

واخـــتار الباجي (ت 474 هـــ) أن تكون حقيقة الدليل هي فعل الدال[197].

ورجح صاحب الميزان أن يكون اسما للدال. جاء فيه:

" لكـــن الأصح أن يقال: إنه اسم للدال في حقيقة اللغة، ولكن في عرف الاستعمال صار اسما للعلامة فيكون حقيقة عرفية[198].

وظاهر كلام المتقدمين أنه "يأتي للمعنيين معا[199].

ثـــم إن اســـم الدليل عام يقع على كل ما يعرف به المدلول ســـواء كان حسيا أم عقليا أم شرعيا، وكذا يقع على ما يوجب العلم وما يوجب الظن "فإن القياس وخبر الواحد وظاهر النصوص تسمى أدلة وإن لم تكن قطعية"[200].

---

196) التقرير والتحبير 50/1.

197) جـــاء فـــي كـــتاب الحـــدود 37 : "والدلـــيل هو الدلالة على البرهان، وهو الحجة والســـلطان، والدلـــيل فـــي الحقيقة هو فعل الدال، ولذلك يقال استدل بأثر اللصوص عليهم، وإن كان اللصوص لم يقصدوا الدلالة على أنفسهم".

198) ميزان الأصول 70.

199) جاء في ميزان الأصول ص 69.

"قـــد أشار الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي (ت 333 هـــ) رحمه الله إلى المعنيين جميعا فقال في كتابه مأخذ الشرائع في أصول الفقه : الدليل هو الهادي وهو المعرف لمن تأمل ما هو دلالة معرفته".

200) نفسه 71 والكليات 439.

ومن الدليل ما هو عقلي محض[201] وما هو نقلي محض[202] وما هو مركب منهما[203] على رأي[204].

ويطلق الدليل في الاصطلاح على معان تختلف باختلاف ما يتجاذبها من تداول أهل كل صناعة:

- فهو عند الفلاسفة " عبارة عن مجموع الأقوال التي يؤدي تصديقها إلى تصديق قول وراء هذا المجموع"[205].

- وهو عند المناطقة "قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر وهو قياس واستقراء وتمثيل ويرادفه الحجة"[206].

وهو عند الأصوليين عبارة عما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري[207] فإن أدى ذلك التوصل إلى القطع بالمطلوب سمي دليلا على مذهب من احترز بوضع قيد العلم في التعريف[208] وإن أدى إلى الظن سمي أمارة[209].

---

201) كقولنا في الدلالة على حدوث العالم: العالم مؤلف، وكل مؤلف حادث فيلزم عنه العالم حادث.

202) كالنصوص من الكتاب والسنة.

203) كقولنا في الدلالة على تحريم النبيذ:النبيذ مسكر وكل مسكر حرام لقوله عليه السلام: "كل مسكر حرام" سنن ابن ماجة 1124/2 فيلزم عنه: النبيذ حرام" ينظر الأحكام للآمدي 8/1 وكشاف اصطلاحات الفنون 298/2.

204) جاء في الكليات ص 440: "ثم الدليل إما عقلي محض كما في العلوم العقلية أو مركب من العقلي والنقلي لأن النقلي المحض لا يفيد إذ لابد من صدق القائل وذلك لا يعلم إلا بالعقل".وجاء في كشاف اصطلاحات الفنون 298/2: "فانحصر لدليل في قسمين: العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا هو التحقيق".

205) كشاف اصطلاحات الفنون 297/2

206) الأحكام للآمدي 8/1.

207) التقرير والتحبير 50/1.

208) التقرير والتحبير 50/1.

209) الأحكام للآمدي 8/1. وجاء في كتاب الحدود ص 38 "ومن أصحابنا من قال : إن الدليل إنما يستعمل فيما يؤدي إلى العلم وأما ما يؤدي إلى غلبة الظن فهو أمارة". ولم أعرض هنا لمفهوم الدليل في علم الدلالة الحديث لأن المهتمين به صرحوا في مواطن متعددة بأن المصطلح غامض عندهم بسبب وجوده في معاجم مختلفة، إذ يطلق عندهم على الإشارة والقرينة والأيقونة والرمز والكناية التصويرية" مبادئ في علم الأدلة 61.

2) مفهوم الدليل عند الشاطبي :

لم يعن أبو إسحاق كعادته بوضع تعريف خاص للدليل الذي ورد في الموافقات بإطلاقات متعددة تجمعها معاني الإرشاد والهداية إلى المطلوب.

وبتتـــبع مواقعه وأوجه استعمالاته يتبين مدى اتساع مفهومه فكل ما يمكن أن يتوصل به إلى القدر الذي يحقق معنى الهداية إلى المدلـــول يسمى دليلا، فيدخل فيه ابتداء ماكان أصليا أو تبعيا، نقليا أو عقليا كليا أو جزئيا، ليشمل الأصول الفقهية، والنصوص النقلية، والمعانـــي المصـــلحية، وبعـــض الأدلـــة الأخرى كالاستقراء[210] والإقرار[211] والقرائن[212] وغيرها.

ويبقى في المسألة نظران :

- أحدهمـــا : يتعلق بحظ الدليل من القطعية في إرشاده إلى المعاني الشرعية.

- والثاني: بارتباطه بالكليات للحكم بها على قضايا الأعيان الجزئية. ولتوضيح ما سبق أشير إلى أن الدليل في منهجه شامل لما هو نصي ولما هو استقرائي.

وشـــرط تحققـــه في النصي أن يكون كليا شهدت له أبواب الشريعة بالتكرار والانتشار، ولم يظهر فيها ما يفيد نسخه أو تقييده أو تخصيصه. جاء في الاعتصام:

---

210) ا لموافقات 306/3 و 334/4.
211) نفسه 72/4.
212) نفسه 396/3.

"كل قاعدة كلية، أو دليل شرعي كلي، إذا تكرر في مواضع كثيرة، وأتى بها شواهد على معاني أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها تقييد ولا تخصيص مع تكررها وإعادة تقررها، فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها"[213] .

وشرط تحققه في الاستقرائي أن يكون منتظما :

إمـــا مـــن آحاد النصوص النقلية إذا تعلق الأمر بتتبع مواقع الظواهر اللفظية أو محال العلل ومواطن المصالح والأمارات[214] .

– وإمـــا مـــن آحاد الأدلة الخاصة، كصور بعض الأقيسة، وأخـــبار الآحـــاد: "ألا ترى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي... إلى أشباه ذلك، فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنيا، أو أخذت في العمل بخبر واحد معين وجدته ظنيا لا قطعيا وكذلك سائر المسائل"[215] .

– وإما من معان شرعية ثبتت ملاءمتها لجنس ما هو معتبر فـــي الأصـــول فـ"كـــل أصل شرعي لم يشهد له نص معين وكان ملائمـــا لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته فهو صحيح يبنى علـــيه ويرجع إليه وإن كان الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به"[216] .

وضـــابط الأمر أن اعتبار الدليل عنده رهين بتلمس القطعية في المطلوب وهذا لا يتأتى إلا بتصوره في كليات معتبرة.

وبعبارة فإن كل ما يتيسر به الوصول إلى المعاني الشرعية وتتحقـــق به صفة الإيصـــال إلى المطلوبات الخبرية ـــ على جهة

---

213) الاعتصام 141/1.

214) وضابطه أنه متى :

"حصـــل مـــن اســـتقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم، فهو الدليل المطلوب" ينظر الموافقات 36/1.

215) الموافقات 283/2.

216) نفسه 39/1.

القطعية يسمى دليلا معتبرا فهو بهذه الحيثية كلية تندرج فيها الأدلة الشرعية بأبعادها اللفظية و التعليلية.

و أرى من نافلة القول أن أذيل حديثي عن مفهوم الدليل عنده بذكر بعض الأوصاف و الآداب المتعلقة به، فقد خصه رحمه الله بذكر خصائص منها:

- عدم منافاته لقضايا العقول، و هذا يحضى عند الأمة بالقبول بناء على أن لا "تكليف إلا بدليل"[217] و أن شرط التكليف هو العقل. بذلك لزم تصديق العقل بالدليل في لزوم هذا التكليف، وقد استدل على صحة هذه الدعوى بأمور منها:

أ - أنه لو نافى قضايا العقول لخرج عن مقتضى كونه دليلا : "وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف"[218]

ب - أنه لو نافاها لأدى إلى التكليف بما لا يطاق و هو باطل باتفاق.

ج - أنه لو نافاها "لكان لزوم التكليف على العاقل أشد من لزومه على المعتوه والصبي و النائم، إذ لا عقل لهؤلاء يصدق أو لا يصدق، بخلاف العاقل الذي يأتيه ما لا يمكن تصديقه به ولما كان التكليف ساقطا عن هؤلاء، لزم أن يكون ساقطا عن العقلاء أيضا، وذلك مناف لوضع الشريعة فكان ما يؤدي إليه باطلا"[219] .

---

217) الموافقات 293/4. وشمولية هذا الدليل تقتضي العمل بروحه أيضا فيما دق من الأمور. ينظر مثال هذا في الموافقات 330/1.

218) الموافقات 27/3.

219) الموافقات 28/3.

د – أنـــه لـــو كـــان كذلك لأقام الكفار على الشريعة دعوى الخلـــف والمناقضة، فلم يحصل ذلك، فكان دليلا على أنه جار على مقتضى ما يجري في قانون العقول.

– ومـــن خصـــائص هذه الأدلة إمكان تنزيلها على ما يليق بعمـــوم ورود الخطـــاب على سائر المكلفين من حيث هم مكلفون، وإمكـــان تـــنزيلها على ما يليق بعين الحالات وما تتطلبه من رعي الوقائع والخصوصيات، فهما اعتباران:

– أحدهمـــا : يـــنظر بـــه مـــن جهة معقوليتها مجردة "عن الأوصـــاف الـــزائدة علـــيهـــا واللاحقة لهـــا... وهذا هو الاعتبار العقلي"[220] .

– والثانـــي : مـــن جهة وقوعها في الخارج "بقيد الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة"[221] وهذا هو الاعتبار الخارجي.

كما نبه في مواضع أخرى من موافقاته على كيفية أخذ الأدلة وطـــرق إعمالهـــا، فذكر أن أمثلها أخذا واقتداء ما ظهر فيه قصد الاســـتعمال من السلف المتقدمين، فما عمل به دائما أو أكثريا أولى بالاعتبار مما عمل به قليلا، وهذا أولى بالتقديم مما لم يعمل به[222]

وذكـــر فـــي موطـــن آخر أن مأخذ الأدلة بالنسبة للعاملين بمقتضاها ضربان:

أحدهمـــا : "أن يؤخذ الدليل مأخذ الافتقار واقتباس ما تضمنه مـــن الحكـــم ليعرض على النازلة المفروضة لتقع في الوجود على وفـــاق مـــا أعطى الدليل من الحكم"[223] وهذه طريقة الراسخين في إجراء الأدلة على الأحكام.

---

220) نفسه 33/3.

221) نفسه 33/3.

222) نفسه 56/3 ـــ 57.

223) نفسه 77/3.

- والثانـــي : "أن يؤخذ مأخذ الاستظهار على صحة غرضه فـــي النازلة العارضة بأن يظهر بادىء الرأي موافقة ذلك الغرض للدلـــيل من غير تحر لقصد الشارع، بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين"(224) .

وجملـــة القـــول : إن الحديث عما يتعلق بالدليل مما يضيق المقـــام عن ذكره في موطن واحد من هذا البحث لذلك سأنتقل لبيان ما ورد بشأنه من تقسيمات.

3) أقسام الدليل عنده :

خـــص أبو إسحاق مبحث الدليل بدراسة مستفيضة في مواقع مـــتفرقة مـــن كتابه فأسفر بحثه فيها عن عطاءات نفيسة وتقسيمات متـــنوعة أظهـــر فيها عن إلمامه الكبير بالمادة كما أبان فيهـــا عن إخلاصه المطرد لمنهجه العام في البحث والتحليل.

وقـــبل أن أعرض لهذه الأقسام أود أن أشير إلى أن حديثي عـــنها لا يعتـــبر من قبيل التقسيم الحاصر الذي يأبى الزيادة ويمنع النقصـــان، وإنمـــا ســـيكون استئناســـا بما توصلت إليه عن طريق استقراء أغلبي أسفر عن التقسيمات الاعتبارية الآتية:

أ - أقسام الدليل باعتباره حجة على المخالف والموالف :

ذكـــر الشاطبي أن الدليل بهذا الاعتبار ضربان :- أحدهما : "أن يكـــون علـــى طريقة البرهان العقلي فيستدل به على المطلوب الـــذي جعل عليه دليلا(225) . ويكتسي هذا الدليل صفة المشروعية من حيثيات كثيرة:

224) الموافقات 77/3 ــ 78.
225) الموافقات 52/3.

- مـــنها احترام الشرع لما هو عقلي وجعله العقل شرطا في التكليف.

- ومـــنها : وروده فـــي القـــرآن مـــن باب الاستدلال العام المفضـــي إلى الإقناع الذي تقبله العقول الراجحة كقوله تعالى: **(لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا)**[226].

- ومـــنها : أن اســـتعمال القرآن للبرهان العقلي تعليم للأمة كـــيف يســـتدلون على المخالف الذي لم يسلم ابتداء بالمعجزة الدالة علـــى صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، والذي عنه تتلقى الأمة أوامـــر ونواهـــي ربهـــا عز وجل. فكان هذا النوع من الاستدلال بالمخالف أليق، وبطبيعته القاضية بالتكذيب ألصق.

والثانـــي : راجـــع إلـــى الأدلـــة النقلية المتضمنة للأوامر والنواهـــي الشرعية التي لم ينزلها الشارع منزلة الاستدلال، وإنما أتى بها لإدخال المكلف في قانون الامتثال. فكانت موجهة بالأساس للموافـــق التي يأخذها "قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقبول، وإنما برهانها في الحقيقة المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بهـــا، فإذا ثبت برهان المعجزة ثبت الصدق وإذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف"[227].

وممـــا انبنى على التمييز بين النوعين أن الأول منهما يؤخذ مـــأخذا إنشـــائيا، فمستعمل الدليل على طريقة البرهان العقلي يكون "كانه هو واضعه"[228] .

226) الأنبياء 22.

227) الموافقات 53/3.

228) الموافقـــات 53/3 ثـــم إن نسبة وضع الدليل للمستدل به مستمدة مما تعلمه عن ربه وذلـــك لميل الطبائع لقبول ما هو عقلي ولاشتراك الجمهور في إدراك النتائج المبنية على المقدمات المسلمة.

ثـم إن إطـلاق لفـظ الدلـيل على هذين النوعين من قبيل المشترك النفظي "فهو بالمعنى الأول جار على الاصطلاح المشهور عند العلماء. وبالمعنى الثاني نتيجة أنتجتها المعجزة، فصارت قولا مقبولا فقط"[229] .

ب - أقسام الدليل باعتبار رجوعه إلى النقل أو الرأي :

نبه الشاطبي على أن حديثه عن هذه القسمة إنما هي بالنسبة لأصول الأدلة فذكر أنها قسمان:

- أحدهما : يرجع إلى النقل المحض.
- والثاني : يرجع إلى الرأي المحض.

ثـم علـق علـى قيد المحضية بأنها نسبية "لأن الاستدلال بالمـنقولات لابد فيه من النظر كما أن الرأي لا يعتبر شرعا إلا إذا استند إلى النقل[230] فكان كل من الضربين مفتقرا إلى الآخر.

ومـن الأدلة الراجعة إلى النقل: الكتاب والسنة، ويلحق بهما الإجماع ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا "لأن ذلك كله في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد"[231] .

ومن الأدلة الراجعة إلى الرأي: القياس والاستدلال، وما في معـناهما من استحسان ومصالح مرسلة"إن قلنا إنها راجعة إلى أمر نظـري، وقـد ترجع إلى الضرب الأول إن شهدنا أنها راجعة إلى العمومات المعنوية..."[232] .

---

229) الموافقات 53/3.
230) نفسه 53/3.
231) نفسه 41/3.
232) نفسه 41/3.

ونعت الأدلة بالنقلية بالاطلاق الأول ــ الأصلي ــ لا يمنع دخول ما هو لفظي تفصيلي فيها[233] .

كمـــا أن نعـــتها بالنقلـــية بالإطلاق الثاني جره للحديث عن مقدمتي الدليل، فذكر أن كل دليل نقلي مبني على مقدمتين:

ــ إحداهما نظرية تتعلق بتحقيق مناط الحكم

ــ والثانية نقلية ترجع إلى نفس الحكم

والمقصود بالنظرية عنده "ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضـــرورة أم بالفكر والتدبر[234] ومقتضى إعمال الفكر في تحقيق المـــناط توجيه النظر إلى المحل الذي ورد بشأنه حكم شرعي بعد الوقوف على المدرك الذي تعلق به ذلك الحكم.

أمـــا المقصود بالنقلية فالأدلة التفصيلية الآيلة إلى النصوص اللفظية ومؤداها أن تؤخذ مسلمة إذا ثبت أنها نقلية، فلا يحتاج فيها إلـــى نظـــر إلا مـــن جهـــة تصحيحهـــا نقلا، ومثاله قوله تعالى: "وأشـــهدوا ذوي عدل منكم"[235] فإنه يستدعي بمقتضى الاجتهاد في تحقـــيق المـــناط الـــنظر في المحل الذي تتعلق به تلك الصفة وهم العـــدول "ولـــيس الناس في وصف العدالة على حد سواء، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا فإذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواســـطة... وبينهما مراتب لا تنحصر. وهذا الوسط غامض لابد فيه من بلوغ الوسع وهو الاجتهاد"[236] .

---

233) ينظر الموافقات 49/2.

234) الموافقات 43/3.

235) الطلاق 2.

236) الموافقـــات 90/4. ومثاله أيضا كما لو قلت : "إن كل مسكر حرام" فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منه ليستعمل أولا يستعمل لأن الشرائع إنما جـــاءت لـــتحكم علـــى الفاعلين من جهة ما هم فاعلون، فإذا شرع المكلف في تناول الخمـــر مثلا قيل له : أهذا خمر أم لا؟ فلابد من النظر في كونه خمرا أو غير خمر وهو معنى تحقيق المناط، فإذا وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال: نعم هذا خمر، فيقال له كل خمر حرام الاستعمال فيتجنبه" الموافقات 43/3.=

هذا وإن حديث الشاطبي عن مقدمتي الدليل في الجزء الثالث مـن موافقاته لم يمنعه من العودة إليهما في الجزء الرابع ليبين أن كلامه عنهما لا يصح أن يؤخذ على اصطلاح المناطقة "لأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلـى المطلـوب فـي الأكثر لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمـية، ومـراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مناف لذلك، فإطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح"[237].

ج – أقسام الدليل باعتبار قطعيته وظنيته :

عـالج الشاطبي مسألتي القطعية والظنية في الأدلة الشرعية باعتبارات متعددة، ضابطها ما ورد في أولى مقدماته العلمية.

فكل دليل تحققت فيه صفة الكلية فهو قطعي، أما إذا كان من قبيل الأحاد المتعلقة بحالات معينة. فالغالب فيه أن يكون ظنيا: "ألا تـرى أن العمل بالقياس قطعي، والعمل بخبر الواحد قطعي... إلى أشباه ذلك، فإذا جئت إلى قياس معين لتعمل به كان العمل ظنيا، أو أخـدت فـي العمل بخبر واحد معين وجدته ظنيا لا قطعيا وكذلك سائر المسائل"[238].

وقـد عرضت في كلام سابق لطريقة معالجته لأشكال الظن فـي آحـاد الأدلة، وذلك بالعمل على نظمها في سلك الاستقراءات المعتبـرة، لأن للاجتمـاع من القوة ما ليس للافتراق، ولأن الأدلة

= واجتماع المقدمتين في الدليل أمر ينطبق كذلك على اللغويات والعقليات.
ـ مـثال اللغويات : قولنا : ضرب زيد عمرا فإذا أردنا "أن نعرف ما الذي يرفع من الاسـمين ومـا الذي ينصب فلا بد من معرفة الفاعل من المفعول، فإذا حققنا الفاعل ومـيزناه حكمـنا علـيه بمقتضى المقدمة النقلية وهي إن كل فاعل مرفوع ونصبنا المفعـول لأن كل مفعول منصوب".ـ وأما العقليات فكما إذا نظرنا في العالم هل هو حـادث أم لا. فلابـد مـن تحقيق مناط الحكم وهو العالم فنجده متغيرا وهي المقدمة الأولى، ثم نأتي بمقدمة مسلمة وهي كل متغير حادث" الموافقات 45/3.

237) الموافقات 337/4.

238) نفسه 283/2.

المعتد بها هي "المستقراة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع... فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب"(239) .

والملاحظ أن نعته هذه الأدلة بالظنية لا يؤخذ على إطلاقه لأنه لا ينكر ورود القطعي فيها، وإن كان يراه في غاية القلة والندور. إلا أنه يبقى في المسألة نظر من جهة أخرى يتعلق بمرجعية الظنية فيها.

جاء في الموافقات: "كل دليل شرعي إما أن يكون قطعيا أو ظنيا، فإذا كان قطعيا فلا إشكال في اعتباره. وإن كان ظنيا، فإما أن يرجع إلى أصل قطعي أو لا"(240).

وقد تفرع عن ذلك تصور أربع حالات :

أولاها أن يكون قطعيا، والثلاثة الباقية: أن يكون ظنيا راجعا إلى أصل قطعي. أو ظنيا لا يرجع إليه لكنه يضاده أو ظنيا لا يرجع إليه لكنه لا يضاده ولا يوافقه.

ـ أما الثاني : وهو الظني الراجع إلى أصل قطعي فلا إشكال في اعتباره ولا يحتاج إلى إقامة الحجة على قبول العمل به وعليه عامة أخبار الآحاد كقوله صلى الله عليه وسلم "لا ضرر ولا ضرار" (241) فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوت منعه في الشريعة كلها... كقوله تعالى : **(ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا)** (242) **(ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن)** (243) (244) .

---

239) نفسه 36/1.

240) نفسه 15/3 ـ 16

241) مسند الإمام احمد 327/5

242) البقرة229

243) الطلاق

244) ينظر الموافقات 16/3 ـ 16 ـ17

ـ وأما الثالث : وهو الظني المعارض الأصل قطعي. فلا إشكال في رده واطراح العمل به سواء كانت معارضته لذلك الاصل قطعية أو ظنية لأن : "مخالفة الظني لأصل قطعي يسقط عتبار الظني على الإطلاق وهو مما لا يختلف فيه"[245] ومثاله ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها ردت حديث "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه" [246] بهذا الأصل وهو قوله تعالى: **(ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى)**[247] .

وتصور المعارضة هنا بين دليلين، أحدهما ظني وهو خبر الآحاد المتضمن لحكم تعذيب الميت بسبب بكاء أهله عليه، وهو يعارض أصلا قطعيا من القرآن يقضي بأن الإنسان لا يؤاخذ بأوزار غيره، وأن ليس له إلا ما تحصل له من كسب عمله.

– وأما الرابع وهو الدليل الظني الذي لا يوافق أصلا قطعيا ولا يعارضه فمحله المناسب الغريب[248] الذي اختلف العلماء فيه بين قابل ورافض.

– فالمجوز وجه إمكان إعماله "بأن العمل بالظن على الجملة ثابت في تفاصيل الشريعة وهذا فرد من أفراده، وهو وإن لم يكن موافقا لأصل فلا مخالفة فيه أيضا"[249] .

---

245) الموافقات و 17/3

246) أخرجه الشيخان ينظر صحيح البخاري 85/2 وصحيح مسلم 41/3

247) النجم الأيتان 37 ـ 38.

248) قسم الغزالي المناسب أربعة أقسام قال عنها :

"مناسب جمع شهادة الأصل والملاءمة فهو حجة باتفاق القائسين، ومناسب عدم الملاءمة وشهادة الاصل فبيس حجة بالاتفاق. ومناسب له أصل معين ولمنه غريب لا يلائم، ومناسب ملائم لا يشهد له أصل معين ينظر شفاء الغليل 189.

249) الموافقات 26/3.

ـ والمانع علل رفض العمل به بأنه من قبيل "إثبات شرع على غير ما عهده في مثله، والاستقراء يدل على أنه غير موجود، وهذان يوهنان التمسك به على الاطلاق لأنه في محل الريبة فلا يبقى مع ذلك ظن ثبوته"[250] .

د - أقسام الدليل باعتبار إجرائه في مواقعه :

للدليل باعتبار إجرائه في مواقعه اقتضاءان :

- أحدهما : أصلي، وهو الواقع على المحل مجردا عن التوابع والإضافات، وقبل طروء العوارض وظهور الحالات.

- والثاني : تبعي، وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات ورعي العوائد والخصوصيات[251] .

وقد أثار الشاطبي بهذا الصدد سؤالا دقيقا يتعلق بأي الاقتضاءين ينبغي أن نأخذ في الاعتبار؟ ونبه على أن أخذ الأدلة باقتضائها الأصلي يناسب شمولية الشريعة التي تجري في مخاطبيها مجرى العموم في الأفراد، أما إذا أخذت باقتضائها التبعي فينبغي أن تنزل بحسب حالات المخاطبين واختلاف ظروفهم وعاداتهم.

وها هنا ملحظ لطيف لا بأس من الإشارة إليه، وهو أن الحديث عن إجرائية الدليل باقتضائه العمومي، إنما يتصور عند الإقدام على معرفة حكم الشرع في مسألة من حيث هي مسألة. فلا يصح هنا إلا الأخذ بالأصلي[252] .

---

250) نفسه 26/3

وللشاطبي كلام عن الغريب في مواطن من الموافقات والاعتصام مفاده أنه لا يمانع من قبول العمل به إذا دل الدليل على صحته. ينظر الموافقات 26/3 و 17/3 ـ والاعتصام 114/2 ـ 115.

251) الموافقات 78/3.

252) وبيان ذلك أن "الفعل المكلف به أو بتركه أو المخير فيه، يعتبر من جهة ماهيته مجردا=

كمـــا لو سئلنا عن حكم الصلاة والصيام فنقول : الوجوب، أو أكل الميــتة وشـــرب الخمـــر فـــنقول: الحرمة دون النظرفيما يمكن أن يعترضها من أحوال المرض والسفر والاضطرار، لكن هذا لا يمنع أن نجـــري الدليل باقتضائه التبعي إذا اقترنت به ضميمة الوقوع إذ "لا يصـــح للعـــالم إذا ســـئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع"[253] .

وإذا كنـــت أشـــرت إلى أن حديثي عن الدليل ليس من قبيل التقســـيم الحاصـــر، فهذا يستدعي وجود أقسام أخرى سأذكرها في مباحث لاحقة إن شاء الله .

والـــذي يعنينـــي في هذا المقام هو الوفاء بما التزمت به في صـــدر هذا المبحث، ويتعلق الأمر بنظم ما تتبعته من جزئيات في كلـــي دلالي يحكم به على سائر الجزئيات، وهذه عادة الشاطبي في بحث قضاياه الدلالية.

فالدارس المتتبع لطريقة عرضها يجده يمر بها عبر مراحل ثلاث:

– أولاهـــا : اتسمت بإرجاع الأدلة كلها إلى ما هو نقلي وما هو عقلي.

والثانـــية : اتســـمت بإرجاع كل الأدلة إلى ما هو نقلي فقط "لأنـــا لـــم نثبت الضرب الثاني بالعقل، وإنما أثبتناه بالأول إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه، وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة، وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية"[254] .

= عن الأوصاف الزائدة عليها واللاحقة لها... وهذا هو الاعتبار العقلي، ويعتبر من جهة ماهيـــته بقـــدر الاتصاف بالأوصاف الزائدة اللاحقة في الخارج وهو الاعتبار الخارجي "ينظر الموافقات 33/3.

253) الموافقات 81/3.

254) نفسه 42/3.

ـ والثالـثة : اتصفت بإرجاع الضرب الأول ويضم الكتاب والسنة إلى الكتاب فقط، وذلك لأمرين:

ـ أحدهمـا : أن العمـل بالسـنة إنما يدل عليه الكتاب لأن الدليل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم المعجزة.

ـ والثاني : أن السنة جاءت مبينة للكتاب وشارحة له، لذلك قـال تعالى: **(وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم)**[255]... "فأنـت إذا تأملت موارد السنة وجدتها بيانا للكتاب[256]. وبهذا يعلم أن مرد الأدلة إنما إلى أصلها الكلي وهو القرآن الكريم الذى تتجسد فـيه أدلـة الهداية والإرشاد في أجلى صورها وأبهى معانيها، فهو أصل الشريعة ومصدر أدلتها، لذلك اعتبره الشاطبي مستند الأحكام التكليفية من جهتين:

ـ جهـة دلالـته علـى الأحكام الجزئية كدلالته على أحكام الطهارة والصلاة والزكاة والحج...

ـ وجهـة دلالته على القواعد التي تستند إليها تلك الأحكام كدلالـته على أن الإجماع حجة وشرع من قبلنا حجة وما كان نحو ذلك..[257].

ثـم إن القـول بكلية القرآن لا يستوجب الاقتصار عليه في اسـتثمار الأحكـام أو مـا له تعلـق بالبيان ومن ثم "لا ينبغي في الاسـتنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهـو السنة لأنه إذا كان كلياوفيه أمور كليـة كما في شأن الصلاة والـزكاة والحـج والصوم ونحوها فلا محـيص عن النـظر في بـيانه وبعد ذلك ينظر في تفـسيرالسلف الصالح إن أعوزته السنة فإنهم أعرف به من غيرهم وإلا فمطلق الفهم العربي..."[257 مكرر].

---

255) النحل 44.

256) الموافقات 43/3.

257) نفسه 42/3 بتصرف.

257) مكرر ـ نفسه 369/3.

إن طـــريقة الشاطبي في بسط مباحثه الدلالية محكومة بمنهج نعـــته ســـابقا بأنـــه يقوم على مراعاة مجموعة من العلاقات تمكن القـــارئ مـــن القدرة على رد الفروع إلى أصولها والجزئيات إلى كلياتها والتوابع إلى متبوعاتها.

وهـــذا ما جعلني أوجه منهجي في بحث منهج الإمام ببعض مـــا يسر الله استلهامه من أدب الرجوع إلى القرآن باعتباره حاكما على الأدلة والأحكام، ومتضمنا لأوجه التصرف في اللسان، الجامع لخصائص اللغة العربية، الحاوي لضروب المقاصد الشرعية وهما - كمـــا أسلفت - مجالان دلاليان مالت النفس لاعتمادهما في بحث منهج الدرس الدلالي عند الشاطبي. فماذا عن الدلالة اللفظية؟

الباب الثاني :

الدلالة اللفظية ومنهج الشاطبي فيها

ذكرت في مبحث سابق أن أهم ما خدم به الشاطبي إخلاصه لمبدأ التكامل فى منهجه: دعوته كل من رام الصناعة الأصولية إلى التضلع من اللغة العربية والإلمام بالمقاصد الشرعية، لأنهما يمثلان نظاما متكاملا في فكره الأصولي ولأن كلا منها يمثل محورا دلاليا يقوم على مجموعة من المتقابلات سواء تعلق الأمر بالدلالة اللفظية أم بالدلالة المقاصدية.

لذلك فإن منطلقي في الحديث عن منهج الدرس الدلالي عنده سـيكون موجها بما استلهمته من منهجه القائم على التتبع والتحليل المفضـيين إلـى النظم والتركيب. وقبل أن أبدأ في تتبع وتحليل ما ورد عـنده بشـأن هذه الدلالة لا بأس من التعرف أولا على مفهوم اللفظ وصلته بالمعنى عند الأصوليين.

الفصل الأول :

مفهوم اللفظ وصلته بالمعنى عند الأصوليين

لقـــد عرفـــت الأبحـــاث اللغوية تطورا ملحوظا على أيدي الأصـــوليين لأن موقعهـــم فـــي البناء العام للثقافة الإسلامية اتسم بخصوصـــية متمـــيزة، إذ على عاتقهم وكل أمر التعريف بالقانون العام لاستثمار الأحكام.

وبحكـــم عربـــية هذه الشريعة المباركة، وبحكم نزولها وفق مقاصـــد العرب في مجاري خطابها، وعاداتها في تصريف أساليبها فإنه وجب على من رام الانتساب إلى هذا العلم والانخراط في سلك أهله المتحققين به أن يكون ريانا من علوم العربية عارفا بأسرارها ضـــابطا لقواعدهـــا، لأن بها نفهم عن الله أصول الأحكام، وبسببها نميز بين الحلال والحرام.

ومـــن ثم تنامى وعيهم بضرورة امتلاك ناصيتها، وتزايدت رغبـــتهم لـــبلوغ مكانـــة الـــريادة فيها فكان أن كتب الله لهم أمر المشاركة في بحث مسائلها ومعالجة قضاياها بما أوتوه من حصافة الفهم وجودة القريحة ورصانة المنهج، الشيء الذي جعلهم جديرين باســـتحقاق إعجاب المهتمين، ولفت انتباه المتخصصين. وكان من نتائج هذا الإعجاب وذاك اللفت: إقبال الرواد من القدامى والمحدثين علـــى أعمـــالهم، والأخـــذ بمـــا توصـــلوا إليه في صنعتهم مفيدين ومشيدين.

فهـــذا عـــبد الملك الجويني (ت 478 هــ) ينص في برهانه على أن عناية الأصوليين بالجوانب اللغوية فاقت ما هو مقرر عند غـــيرهم لأنهـــم "اعتـــنوا فـــي فنهم بما أغفله أئمة العربية، واشتد

اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع"[258] .

كما ذهب بعض المحدثين إلى أن اشتغال الأصوليين باللغة ومباديها لم يكن من الفضول "وإنما كان من الأصول والواجب والمعقول"[259] ذلك أن الذين جاءوا بعد الإمام الشافعي "أوسعوا صدر مؤلفاتهم بما أسموه بالمبادئ اللغوية وهي مقدمات تحتوي عادة على أهم ما يحتاجونه في عملية الاستنباط في علوم اللغة، ولكنهم توسعوا فيها حتى خرجت هذه المبادئ عن كونها مقدمات، وأصبحت تعرف بالأصول اللفظية أو مباحث الألفاظ"[260] .

ومن مظاهر تجلياتهم في هذا المقام عنايتهم بالألفاظ ومعانيها ودراستها باعتبارات متعددة وتقسيمات متشعبة تصعب السيطرة عليها، فقد نعتها ابن أمير الحاج (ت 879 هـ) بأنها أقسام "متعددات متباينات ومتداخلات باعتبارات مختلفات"[261].

وفي هذا إشارة إلى أن دراسة اللفظ عندهم استوعبت جهود اللغويين والنحاة والبلاغيين، وظهر تفوقهم كما قال الجويني فيما ظهر مقصد الشارع فيه. ومن أوجه ذلك التفوق انكبابهم على دراسة اللفظ دراسة مستفيضة بأبعادها المعجمية والاستعمالية وفي سياق تحولاته الدلالية. فماذا عن مفهومه عندهم؟

---

258) البرهان للجويني 169/1 وجاء في الإبهاج 7/1 : إن "الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسع جدا، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي، واستقراء زائد على استقراء اللغوي".

259) المشترك اللغوي 123.

260) البحث النحوي عند الأصوليين 45 ــ 46.

261) التقرير والتحبير 68/1.

المبحث الأول :

مفهوم اللفظ وأحوال دراسته عند الأصوليين

اللفظ في أصل اللغة مصدر بمعنى الرمي والطرح، ثم جعل بمعـــنى اسم المفعول أي الملفوظ[262] ثم خص في عرف اللغة بما صــدر مــن الفــم من الحرف واحدا أو أكثــر فقد حده الإمام ابن حــزم (ت 456هــ) بأنه "هواء مندفــع من الشفتيــن والأضراس والحنك والحلق والرئة على تأليف محدود وهو الكلام نفسه"[263] .

وهــو عند الأصوليين وسيلة للفهم وأداة للدلالة بناء على أن المقصــود من الخطاب ليس التفقه في العبارة بل البحث في المراد مــنها. فاشتراطهم قيد الدلالة فيه مخرج للمهمل كما هو ممكن عند اللغويين[264].

---

262) لسان العرب المجلد 380/5.

263) الأحكام لابن حزم 46/1 بتصرف.

وجاء في حاشية الصبان على الاشموني 23/1.

"ويعلم من هذا أن لماهية اللفظ أفرادا محققة وأفرادا مقدرة ومن التحقيقي : المحذوف علــى مــا قالــه البعض لتيسر النطق به فالتحقيقي إما منطوق به بالفعل أو بالقوة. والــتقديري: ما لا يمكن النطق به فإن الضمير المستتر كما قاله الرضي لم يوضع له لفظ حتى ينطق به".

وجــاء فــي الكليات 795 :" واللفظ على مصطلح أرباب المعاني عبارة عن صورة المعنى الأول والدال على المعنى الثاني ... فإذا وضعوا اللفظ بما دل على تفخيمه لم يريدوا للفظ المنطوق، ولكن معنى اللفظ الذي دل به على المعنى الثاني...".

264) ينظر حاشية أبي النجا 7 والخصائص 13/1. وجاء في نهاية السول 235/1...

"ثــم إن بيان ذلك يتوقف على أنه تعالى لا يجوز أن يخاطبنا بالمهمل ولا بما يخالف الظاهر لأنه لو كان جائزا لتعذر الاستدلال بالألفاظ على الحكم".

وهو عندهم بمعنى الكلمة والكلام خلافا للنحويين الذين قالوا: "الكلمة غير الكلام، فالكلمة هي اللفظ المفرد والكلام هو الجملة المفيدة وقال أكثر الأصوليين: إنه لا فرق بينهما فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب".(265) .

وبإجالتنا الفكر فيما حده الدرس الأصولي لمباحث الألفاظ نلاحظ أنهم لم يدرسوها بمعزل عن دلالاتها لذلك اتسم حديثهم عنها بسعة البحث وشمول الدراسة حيث نظروا إليها في سياقات مختلفة.

- فعملوا بالنظر إلى أنواعها على تحقيق مفهوم المفرد والمركب وما يتصل بهما من تقسيمات كالاسم والفعل والحرف والكلي والجزئي والإنشاء والخبر والاستخبار.

- كما عمدوا بالنظر إلى وضعها إلى الحديث عن العام والخاص والمشترك والمؤول أو الجمع المنكر على خلاف(266) .

- وعملوا بالنظر إلى استعمالها على بحث الحقيقة والمجاز وما يتصل بهما.

وتوقفوا عند حديثهم عن الوضوح والخفاء فيها ليقدموا مباحث دقيقة تتعلق بترتيب الألفاظ حسب قوتها الدلالية: فتكلموا عن الظاهر والنص والمفتسر والمحكم، وما يقابلها من

---

265) التفسير الكبير 17/1. والمفردات 439.

266) لبعض المتأخرين تحفظ على إيراد المؤول في هذه القسمة لذلك استعاضوا عنه بالجمع المنكر، ووجه ذلك التحفظ أن المعدود من أقسام الوضع ليس مطلق المؤول. بل المؤول من المشترك الذي ترجح بعض معانيه بدليل ظني ليكون من أقسام النظم صيغة ولغة، وإلا كان مفسرا فيخرج عن هذه القسمة".
ينظر مرآة الأصول 36.
ـ والذين استعاضوا عن المؤول بالجمع المنكر عللوا وجه القسمة بأن "اللفظ إن كان موضوعا لواحد حقيقي أو اعتباري على الانفراد فهو الخاص، وإن كان موضوعا لواحد مشترك بين أفراد غير محصورة مستغرقة لها فهو العام، وإن كان موضوعا لكثير بوضع واحد فهو المشترك، وإن كان موضوعا لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو الجمع فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما وهو الجمع المنكر" شرح التلويح 32/1.

الخفـــي والمشـــكل والمجمل والمتشابه كما عند الأحناف، أو النص والظاهر وما يقابلهما من المجمل والمؤول كما عند المتكلمين.

– كمـــا نظـــروا إلـــى اللفظ باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعددهما فجعلوها أقساما[267].

مـــيزوا فـــيها بيـــن المـــتـــرادف[268] والمتبايـــن[269] والمتواطيء[270] وغيرها.

والباحـــث في طريقة معالجتهم لهذه المباحث يجدها موجهة بأمور منها:

– رصدهم لتطور مدلولات الألفاظ وتحكم ظاهرة الاستعمال فيهـــا، فقـــد رد الرازي (ت 322 هــ) طبيعة الأسماء بالنظر إلى أصولها إلى:

أسماء قديمة في كلام العرب واشتقاقاتها معروفة.

---

267) ينظر البحر المحيط للزركشي 60/2 ومحصول الرازي 169/1.

268) المـــترادف "لفظ مفرد دال بالوضع على مدلول لفظ آخر مفرد دال بالوضع باعتبار واحـــد" ينظر التقرير والتحبير 169/1. فهو من قبيل الألفاظ المختلفة المتواردة على مسمى واحد كالخمر والعقار والليث والأسد، ولهم في هذا النوع مباحث نفيسة منها ما تترتـــب عليه آثار فقهية كبحثهم في الصور التي يمتنع فيها قيام أحد المترادفين مقام الآخر في باب الأيمان وغيرها... ينظر المنثور للزركشي 283/1.

269) المتباينة هي الألفاظ المختلفة الدالة على مسميات مختلفة كالإنسان والسماء والشجر والكـــتاب... "وقد تلتبس المترادفة بالمتباينة وذلك إذا أطلقت أسام مختلفة على شيء واحـــد باعتبارات مختلفة ربما ظن أنها مترافة كالسيف والمهند والصارم فإن المهند يدل على السيف مع زيادة نسبة إلى الهند، فخالف إذا مفهومه مفهوم السيف..." ينظر المستصفى 32/1.

270) المتواطئة هي الألفاظ التي "تطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها كاسم الرجل فإنه يطلق على زيد وعمرو وبكر وخالد..." ينظر المستصفى 3/1. ومـــن الألفاظ المتواطئة في باب العبادات لفظ الحج لأنه يطلق على "الإفراد والتمتع والقران وهذه الثلاثة مشتركة في الماهية وهي الإحرام والطواف والوقوف والسعي" ينظر الإبهاج 1/ 286 ــ 287. وفي كتاب سيبويه إشارة إلى هذه القسمة. جاء فيه 24/1."اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين...".

- "أسماء دل عليها النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الشريعة ونزل بها القرآن فصارت أصولا في الدين وفروعا في الشريعة لم تكن تعرف قبل ذلك.وهي مشتقة من ألفاظ العرب.

- أسماء جاءت في القرآن لم تكن العرب تعرفها ولا غيرهم من الأمم"[271].

كما ذهب ابن فارس المتوفى سنة 395 هـ إلى أن الألفاظ العربية خضعت عبر تداولها إلى تغييرات دلالية[272] فقد "نقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر بزيادات زيدت وشرائع شرعت، وشرائط شرطت فعفى الآخر الأول"[273].

لذلك تواتر في الكتب الأصولية الحديث عن الوضع والحمال والاستعمال، وقالوا بإمكان النقل إيمانا منهم بضرورة التحول الدلالي في مسميات الألفاظ واستدلوا عليه بأن "كون الاسم اسما للمعنى غير واجب له، وإنما هو تابع للاختيار بدلالة انتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة، وأنه كان يجوز أن يسمى المعنى بغير ما سمي به، نحو أن يسمى البياض سوادا إلى غير ذلك فإذا كان كذلك جاز أن يختار مختار سلب الاسم عن معناه ونقله إلى غيره"[274].

---

271) ينظر كتاب الزينة 126/1. وجاء في كتاب المزهر 302/1 :
"وقال علي رضي الله عنه: ما سمعت كلمة عربية من العرب إلا وقد سمعتها من النبي (ص)، وسمعته يقول: مات حتف أنفه، وما سمعتها من عربي قبله".

272) الظاهر من عبتراتهم أن مسألة النقل أو التحول تقتضي السير من العام إلى الخاص لكن الرصاع (ت 894هـ) بين إمكان السير بها من الخاص إلى العام. جاء في شرحه لحدود ابن عرفة (ت 803هـ) :
"وقد ورد تعميم الشرع لما خصصته اللغة كاليمين فإنها في اللغة قسم بالتاء أو بإحدى أخواتها، وفي الشرع أعم من ذلك كالحلف بالطلاق وغيره فالحقيقة الشرعية أعم من مدلول اللغة" ينظر شرح حدود ابن عرفة ص 19.

273) الصاحبي 78.

274 المعتمد 18/1 ـ 19.

ومما انبنى على ذلك تمييزهم في باب الحقيقة بين ما هو لغوي وما هو عرفي عام أو خاص، وبين ما هو شرعي، وبنوا استدلالهم على "أن الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي ثم المعنى اللغوي الحقيقي ثم المجاز"[275].

كما أسفرت نظرتهم إلى اللفظة في بعدها الدلالي عن ضرورة الإلمام بالموقف الكلامي سواء تعلق الأمر ب "حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك... من الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال"[276].

ولا شك أن اهتمامهم بهذه المقتضيات جعلهم يتفوقون في تفتيق مباحث السياق. جاء في كتاب بدائع الفوائد: دلالة السياق.

"ترشد إلى تبيين المجمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته"[277].

إن محاولة الإلمام بالسمات المنهجية التي بنى عليها الأصوليون دراستهم للدلالة اللفظية يتطلب بسطا أكثر، وتكفي

---

275) المحصول للرازي 178/1 "ثم إن المجاز إما أن يكون واحدا أو أكثر فإن كان واحدا حمل اللفظ عليه من غير افتقار إلى دلالة أخرى صونا للكلام من الإلغاء، وإن كان أكثر من واحد فإما أن يدل دليل في واحد معين على أنه مراد أو على أنه ليس بمراد، أو لا يدل الدليل في واحد معين لا بكونه مرادا، ولا بكونه غير مراد، فإن دل الدليل على أنه مراد قضي به وإن دل الدليل على أنه غير مراد فلم يبق إلا وجه واحد حمل عليه". ينظر المحصول 180/1.

276) الموافقات 347/3 بتصرف.

277) بدائع الفوائد 9/4 ــ 10 والبرهان للزركشي 200/2.

الإشـــارة إلى أن حديثهم عن كيفية الاستدلال بالخطاب جاء متضـــمنا لأصـــول تلك السمات. فالخطاب عموما إما أن يدل على الحكـــم بمنطوقه أو بمفهومه. فما دل عليه بمنطوقه إن كان صريحا "يحمل على المسمى الشرعي فالعرفي فاللغوي فالمجازي" [278] .

وإن كان غير صريح فدلالته تكون بالاقتصاد أو بالإيماء أو بالإشارة وما دل عليه بمفهومه فإما أن يكون موافقا أو مخالفا. وفي كل فهما مباحث يرجع إليها في بابها [279] .

هـــذا على اصطلاح المتكلمين. أما الأحناف فقد اعتمدوا في كيفـــية الاســـتدلال بالخطـــاب اصـــطلاحات أخرى هي : العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعند تعذر أخذ الحكم من النص يلجأ الجميع إلى القياس والاستدلال.

ممـــا سبق يتبين أن البحث الدلالي في الحقل الاصولي يقوم علـــى اعتـــبارات علمية لا تخضع لإجراءات النحويين [280] ولا لأذواق البلاغيين [281] فعملية توجيه الفهم عندهم رهينة باستحضار الاعتبارات الدلالية بما تتطلبه من مراعاة حرمة النص والنظر في مقتضيات السياق.

---

278) الابهاج 364/1.

279) ينظر حاشية البناني علىة جمع الجوامع 235/1... والبحر المحيط 7/4

280) "فإذا قلنا في النحو: مات زيد وهو لم يفعل، ونقول من طريق النحو مات فعل وزيد فاعلـــه، بل المراد أن الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشيء غير معين" التفسير الكبير 55/1.

281) البحـــث العلمي عند الأصوليين هو البحث في دوال النسي والارتباطات ومدلولاتها ولذلـــك يصـــح لـــنا أن نســـميه نحو الدلالة في مقابل ما انتهى إليه النحاة من نحو الإعراب، وما انتهى إليه البلاغيون من نحو الأسلوب"
ينظر البحث عند الأصوليين 12 ــ 13.

المبحث الثاني :

صلة اللفظ بالمعنى عند الأصوليين

جـرت عـادة الأصـوليين أن يعرضوا في صدر مقدماتهم اللغوية لصلة اللفظ بالمعنى[282] .

فالمنقول عنهم أنهم لا يقولون بوجود مناسبة ذاتية بين اللفظ ومدلوله يستفـاد ذلك من موقفهم العـام من رأي عباد بن سليمان الصـيمرى (ت 250 هـ) الذى قال بها مستدلا بأنه "لو لم تحصل مناسـبات مخصوصة بين الألفاظ المعينة والمعان المعينة للزم أن يكـون تخصيص كل واحد بمسماه ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال"[283] .

---

282) بحث الأصوليون في حقيقة المعنى الذي وضع اللفظ له، وتساءلوا : هل هو للصورة الذهنية أو الخارجية أو للمعنى من حيث هو.

ـــ فذهب الرازي إلى أن "للألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان ولهذا السبب يقال: "الألفاظ تدل على المعاني لأن المعاني هي التي عناها العاني وهي أمور ذهنية" التفسير الكبير 23/1.

ووجه الاستدلال أنا إذا رأينا جسما من البعد وظنناه صخرة قلنا إنه صخرة فإذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا إنه طير فإذا ازداد القرب علمنا أنه إنسان فقلنا إنـه إنسـان، فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجة" التفسير الكبير 23/1.

ـــ وذهـب بعضهم إلى أن المعنى للصورة الخارجية وردوا على مذهب الرازي "بأن هـذا الاخـتلاف إنما هو لاعتقاد أنها في الخارج كذلك لا لمجرد اختلافها في الذهن" الإبهاج 195/1.

ـــ وذهـب اخرون إلى أنه موضوع للمعنى من حيث هو من غير تقييد بخارجي أو بذهني واستعماله في أيهما كان استعمال حقيقي" الكليات 936.

ـــ واختار ابن أمير الحاج التفصيل. ينظر التقرير والتحبير 76/1.

283) التفسير الكبير 22/1 والمزهر 47/1.

وقد حكى أن بعضهم كان يدعي أنه يعلم المسميات من الأسماء فقيل له: ما مسمى آذغاغ وهو من لغة البربر[284]. فقال: أجد فيها يبسا شديدا وأراه اسم الحجر وهو كذلك[285].

ورد الجمهور على مقالة عباد بوجوه منها :

أنه "لو ثبت ما قاله لاهتدى كل إنسان إلى كل لغة ولما صح وضع اللفظ للضدين كالقرء للحيض والطهر والجون للأبيض والأسود"[286].

- ومنها "أنها لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي ولكان كل إنسان يهتدي إلى كل لغة، ولكان الوضع للضدين محال"[287].

- ومنها "أنه لو كان كذلك لامتنع نقل اللفظ عن معناه الذاتي إلى معنى آخر بحيث لا يفهم منه الذاتي أصلا، واللازم باطل فالملزوم مثله"[288].

أما اللغويون وأهل البيان فالمعروف عن أكثرهم أنهم لا يقولون بهذه المناسبة "فلو أن واضع اللغة كان قد قال" ربض "مكان ضرب لما كان ذلك يؤدي إلى فساد"[289].

---

284) في رواية السيوطي وهو بالفارسية" المزهر 47/1.
285) التقرير والتحبير 74/1.
286) المزهر 47/1.
287) نهاية السول 136/1.
288) التقرير والتحبير 74/1.
289) دلائل الاعجاز 93. وجاء في ميزان الأصول 378 :
"فإنهم لو وضعوا في الابتداء اسم الماء للنار، واسم النار للماء كان صحيحا، فإذا تبدل الغرض بحدوث معنى على مرور الزمان جاز نقل الاسم من ذلك المسمى إلى غيره تحقيقا" وينظر المعتمد 18/1.

وذهب بعض أهل التصريف والاشتقاق[290] إلى القول بإمكانها وإن كان "الفرق بينهم وبين مذهب عباد أن عبادا يراها ذاتية موجبة بخلافهم"[291] .

كما ذهب بعض من قال بالمحاكاة ومراعاة جرس الألفاظ إلى مثل ذلك. جاء في كتاب الخصائص: "فأما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع ونهج ملتئب عند عارفيه، مأموم، وذلك أنهم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها"[292].

وقد أنهى الأصوليون حديثهم عن هذه الصلة على رد مذهب عباد القاضي بالذاتية، وقبولهم وجود مناسبة عادية تابعة لاختيار الواضع، لذا ينبغي التمييز هنا بين أمرين:

ـ أحدهما : ما علم فيه أن واضع اللفظ هو الله تعالى، وهنا يجب القطع بوجود مناسبة بين اللفظ ومعناه "فإن خفي ذلك علينا بالنسبة إلى بعض الألفاظ مع معناه فلقصور منا أو لغيره من مقتضيات حكمته وإرادته" [293].

---

290) ينظر السكاكي في مفتاح العلوم 4 ـ 5 والتقرير والتحبير 74/1 ـ 75.

291) المزهر 47/1.

292) الخصائص 157/2وهنا ينبغي التنبيه على أمرين:

أحدهما : أن المناسبة التي قصدها أصحاب التصريف تراعى بعد العلم بوضع الواضع، أما المناسبة على مقتضى قول عباد فهي ذاتية تراعى مع وضع الواضع.

ـ والثاني : "إن اعتبار التناسب بين اللفظ والمعنى بحسب خواص الحروف والتركيبات يتأتى في بعض الكلمات، وأما اعتباره في جميع كلمات لغة واحدة فالظاهر أنه متعذر، فما الظن باعتباره في جميع كلمات اللغات "التقرير والتحبير 75/1.

293) التقرير والتحبير 74/1.

ـ والثانـــي : مـــا علم فيه أن واضع اللفظ من عامة البشر. وفيه يكفي الظن بوجوب مناسبة بينه وبين معناه" لأن الظاهر حكمة الواضع ورعاية التناسب من مقتضياتها" [294] .

ممـــا سبق يتبين أن بحث الأصوليين في صلة اللفظ بالمعنى يتحدد بثلاثة ضوابط :

ـ أولهـــا : إقـــرارهم العـــام بإمكان المواضعة في الحدث اللساني.

ـ والثاني : نفيهم التام للقول بذاتية المناسبة لأنها تؤدي إلى هدم قاعدة المواضعة.

ـ والثالث : عدم تحرجهم من القول بهذه المناسبة في حدود حكمة وتصرف الواضع لها.

وبهـــذا اتسم بحثهم في هذه الصلة بجودة التدقيقات، ومراعاة الحيثيات:

ـ فلـــم يقولوا بالمناسبة الذاتية لأنها من قبيل ما لا تقتضيه طبيعة اللغات وتباين الألسن واللهجات.

ـ ولـــم يقولـــوا بالاعتباطية الصرفة لأنها من قبيل ما تأنفه العقـــول الراجحات ولأنها تستبعد أن يكون للواضع قصد في رعي المناسبات.

وبرجوعـــي إلـــى مـــا ورد عند المحدثين بشأن هذه الصلة وجدت أن البحث فيها يميل إلى القول بالاعتباطية فاللـــغة لما كانت

---

294) نفســـه 74/1. وجـــاء فـــي نفـس المصـــدر عن تصـــور المناسبة في الالفاظ المشتركة 74./1.

= إن ما علم أنه وضع بالاشتراك للشيء وضده فإنه "يجوز أن يناسب بالذات معنيين متضادين من وجهين كلا من وجه فيصدق أن بين كل من المعنيين اللذين وضع الفظ لكل منهما وبين اللفظ مناسبة"

اعتــباطا فـــي نشأة دلالتها فإنها من حيث هي مواضعة لا يتسنى للعقل أن يتسلط على روابطها الدلالية الأولى"[295] .

وقد ذهب بيير غيروا إلى أنها توافقية لا سيما في علم السيماء الــذي تخضع عملية الترميز فيه إلى "توافق بين مستعملي العلامة الذيــن يعترفون بالعلاقة القائمة بين الدل والمدلول" [296]. في حين ذهب كلود ليفي إلى أنها اعتباطية من حيث الوضع الاول، تعاقدية بعد شيوع الاستعمال[297].

هــذه إشارة عارضة لموقف بعض المتخصصين في الدرس اللغوي الحديث سقتها على سبيل الاستئناس لنرى مدى قدرة المنهج الاصــولي على استيعاب المسائل اللغوية وكشف دقائقها. فماذا عن منهج الشاطبي في بحث الدلالة اللفظية؟

---

295) التفكير اللساني في الحضارة العربية 112.

296) السيماء 34.

297) مبادئ في علم الأدلة 82.

الفصل الثاني :

منهج الشاطبي في الدلالة اللفظية

هـذه أهـم خطـوة عملية للحديث عما هو خاص في منهج الشـاطبي ووجـه الخصوصـية في هذه الدلالة أنها قسيمة للدلالة المقاصـدية. لذلك فإن حديثي عما هو لفظي في منهجه يعتبر طرفا متمما لما هو مقاصدي فيه، ولي في هذا لنظر مبرران :

ـ أحدهما : دعوته كل من رام الانخراط في سلك الاجتهاد إلى التضلع من اللغة العربية والإلمام بالمقاصد الشرعية.

ـ والثانـي : أن الإلمام بالمقاصد الشرعية إنما يستفاد غالبا من العلم بااللغة العربية فـ"نصوص الشرع مفهمة لمقاصده بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية" (298) .

وإذا كان اللفظ يمثل قيدا أساسا في هذه الدلالة لأن به يتحقق مفهومهـا وإليه يرجع أمر بسط القول فيه، فإني سأعمل على بحثه من خلال نسقين متجانسين :

ـ أحدهمـا : يقوم على دراسة اللفظ كعنصر في التواصل الدلالي.

ـ والثاني : يقوم على دراسته كقيد في التقابل الدلالي.

وقبل ذلك أود أن أشير إلى أن الشاطبي عالج الدلالة اللفظية باعتماد مبدأ التمييز بين نوعين فيها:

ـ أحدهمـا يرجع إلى الدلالة الأصلية وهي التي ينظر فيها إلى الألفاظ بوضعها الأصلي مجردة من القرائن الصارفة لها على مقتضى الوضع الأول.

---

298) الموافقات 388/2.

ـ والثانـــي : يرجع إلى الدلالة التبعية وهي التي ينظر فيها إلـــى الألفـــاظ وما يتعلق بها من توابع وإضافات وذلك بالنظر في القرائن والمساقات.

وللشاطبي أبحاث نفيسة في هاتين الدلالتين، فبعد ن ذكر بأن العلاقـــة بينهما علاقة تابع بمتبوع، أثار مسألة تتعلق بتحديد الوجه الذي تستفاد منه الأحكام، فهل يتم ذلك من جهة الأصلي؟ أم التبعي؟ أم منهما معا؟

وخلـــص إلـــى أنه لا إشكال في صحة استثمار الأحكام من الجهـــة الأصـــلية ومـــثاله "صـــيغ الأوامر والنواهي والعمومات والخصوصات وما أشبه ذلك من القرائن الصارفة لها عن مقتضى الوضع الأول" [299] .

كمـــا خلص إلى أن استثمارها من الجهة التبعية محل خلاف دائر بين مصحح ومانع .

ـ فقـــد ذهـــب المجوزون إلى اعتبارها واستدلوا على ذلك بأمور:

ـ أحدهـــا : أن الدلالـــة التبعية إذا جاءت بمعنى زائد على المعـــنى الأصـــلـــي لا يمكن اطراحه لأن إعمال الكلام أولى من إهماله[300].

ـ والثـــانـــي " أن الاســـتـــدلال بالشريعة على الأحـــكـــام إنمـــا هـــو مـــن جـــهـــة كـــونـــها كـــلاما فقط، وهذ الاعتبـــار يـــشـــمـــل مـــا دل بالجهـــــة الاولـــى ومادل بالجـــهة الثانـــية فتخـــصيـــص الأولـــى بالـــدلالـــة على الأحـــكام دون الثـــانيـــة

---

299) الموافقات 95/2

300) نفسه 95/2 بتصرف.

تخصـــيــص مـــن غـــير مخصـــص فكـــان اعتبارهمـــا معا هو المتعين" [301].

ـ والثالـــث : أن العلمـــاء لجأوا في كثير من الأحيان إلى استنباط الأحكام باعتماد الدلالة التبعية من ذلك : ـ استدلالهم" على أن أكـــثر مـــدة الحيض خمسة عشر يوما بقوله عليه السلام "تمكث إحداكـــن شطر دهرها لا تصلي" [302] والمقصود: الإخبار بنقصان الديـــن [303] لا الإخـــبار بأقصى المدة، ولكن المبالغة اقتضت ذكر ذلك ولو تصورت لتعرض لها" [304].

ـ وكاستدلالهم " على تقدير أقل مدة الحمل ستة أشهر أخذا من قوله تعالى : **(وحمله وفصاله ثلاثون شهرا)** [305].

مـــع قوله : **(وفصاله في عامين)** [306] . فالمقصد في الآية الأولـــى بيان مدة الأمرين جميعا من غير تفصيل ثم بين في الثانية مـــدة الفصال قصدا، وسكت عن بيان مدة الحمل وحدها قصدا، فلم يذكر له مدة ، فلزم ذلك أن أقلها ستة أشهر" [307] .

أما المانعون فاستدلوا على مذهبهم بأمور :

---

301) نفسه 96/2.

302) شـــطر مـــن حديث ورد في مسند الإمام أحمد بلفظ" فتمكث إحداكن الثلاث والأربع لاتصلي " المسند 347/2.

303) شطرمن حديث ورد في صحيح مسلم بلفظ: "ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن"
شرح النووي على مسلم 95/2

304) الموافقات 96/2.

305) الاحقاف 14 .

306) لقمان 13.

307) الموافقات.

ـ أحدهـا : أن الدلالـة التبعية هي بالفرض خادمة للدلالة الأصـلية ومتممة لها "فدلالتها على معنى إنما يكون من حيث هي مؤكـدة للأولى ومقوية لها وموضحة لمعناها.. كما نقول في الامر الآتي للتهديـد أو التوبيخ كقوله : **(اعملوا ما شئتم)** [308]، وقوله : **(ذق إنـك أنت العزيز لكريم)** [309] فإن مثل هذا لم يقصد به الأمر وإنمـا هو مبالغة في التهديد أو الخزي فلذلك لم يقبل أن يؤخذ منه حكم في باب الأمر، ولا يصح أن يؤخذ"[310].

ـ والثانـي : أنـه لـو كان لهذه الدلالة ميزة التفرد بتقرير الأحكـام دون الأولى "لكانت هي الأولى ...وقد فرضناه من الثانية، وهذا خلف لا يمكن" [311] .

ـ والثالـث : أن القول بتبعية هذه الدلالة يقتضي ألا يؤخذ الحكـم إلا مـن الجهة الأصلية إذا "لو جاز أخذه من غيرها لكان خروجا بها عن وضعها وذلك غير صحيح، ودلالتها على حكم زائد على ما في الأولى خروج لها عن كونها تبعا للأولى فيكون استفادة الحكـم من جهتها على غير فهم عربي وذلك غير صحيح فما ادى إليه مثله"[312] .

وقد انهى الشاطبي حديثه عن هذه المسألة بالميل إلى ترجيح أدلة المانعيـن، وعقب عليه بقوله : "لكن يبقى نظر آخر ربما أخال

---

308) فصلت 39.
309) الدخان 46.
310) الموافقات.
311) نفسه 100/2.
312) نفسه 100/2 ـ 102.

أن لهـــا دلالـــة على معان زائدة على الاصلي وهي آداب شرعية وتخلقـــات حســـنة يقر بها كل ذي عقل سليم فيكون لها اعتبار في الشـــريعة فلا تكون الجهة الثانية خالية عن الدلالة جملة وعند ذلك يشكل القول بالمنع مطلقا" (313).

ومن أمثلة استفادة هذه الآداب من الدلالة التابعة:

ــ دلالـــتها بالكناية عن الأمور التي يستحسن عدم التصريح بهـــا" كمـــا كنـــي عن الجماع باللباس والمباشرة"(314) وعن قضاء الحاجـــة بالمجيء من الغائط (315) فاستقر ذلك أدبا لنا، واستنبطناه مـــن هذه المواضع، وإنما دلالتها على هذه المعاني، بحكم التبع لا بالأصل(316) .

والـــذي يـــبدو لي من تتبع أقواله في هذا المقام، أن الدلالة التبعية لم تكن محل خلاف باعتبارها خادمة للأولى، وإنما من جهة استقلالها دون اعتبار بالدلالة الأصلية(317) .

هـــذا عـــن التقســـيم العام للدلالة اللفظية، فماذا عن طريقة دراسته اللفظ كعنصر في عملية التواصل الدلالي؟

---

313) نفسه 103/2.

314) كقوله تعالى: **(هن لباس لكم وأنتم لباس لهن)** البقـــرة 186. وكقوله سبحانه **(فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم)** البقرة 186.

315) في قوله تعالى : **(أو جاء أحد منكم من الغائط)** النساء 43.

316) الموافقات 105/2.

317) ومبدأ التمييز بين ما هو أصلي في الدلالة وما هو تبعي مشعر بأن الأولى لها تعلق بالمطابقة والتضمن، وأن الثانية لها صلة بالالتزام.

والاســـتئناس ينظر حديثه عن الاقتضاء في الموافقات 99/2 ــ 100 وعن الإشارة في نفس المصدر 97/2.

ولعـــل ســـبب مـــيله إلى الأخذ بالأولى يكمن في انضباطها بخلاف الثانية التي قال الغزالي في شأنها: "الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر".

المستصفى 30/1.

المبحث الأول :

دراسة اللفظ كعنصر في التواصل الدلالي

اتسمت نظرة الشاطبي إلى اللفظ كعنصر في الحدث اللغوي بتمــثله للموقف الكلامي، سواء تعلق الامر بالخــطاب أم المخاطب أم الجمــيع" إذ الكـــلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك" [318] .

وشـــمولية نظرة الإمام، وتمثله لعناصر الخطاب مؤذنة بأن دراســـته للفـــظ تؤخذ من سياقها العام، بكل ما يتطلبه من ضرورة الـــنظر في حال "المخبر عنه والمخبر به ونفس الإخبار في الحال والمساق، ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك" [319] .

لذلـــك سأعمل على تقديم ما أثاره بصدده من خلال علاقته بالمعـــنى أولا، وبمـــا لـــه تعلق بالسياق ثانيا، وفي علاقته بما هو شرعي ثالثا.

---

318) الموافقات 347/3.
319) نفسه 67/2.

1) اللفظ وعلاقته بالمعنى عند الشاطبي :

بيـــنما نص في الجزء الثاني من موافقاته على أن "الاعتناء بالمعانـــي المبثوتة في الخطاب هي المقصود الأعظم بناء على ان العـــرب إنمـــا كانـــت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها"[320] عاد في الجزء الثالث ليذكر بأن اتباع "أنفس الصيغ التي هـــي الأصل واجب لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتـــباع الفـــرع مع إلغاء الأصل" [321] كما أثار في مكان لاحق من هـــذا الجـــزء مســـألة تتعلق بالحد الذي ينوب كل جهة من التعمق والفهم، فرجح جانب المعنى بناء على "أن مقصود الخطاب ليس هو الـــتفقة فـــي العبارة بل التفقة في المعبر عنه وما المراد به" [322].

ومما انبنى على مذهبه في هذه العلاقة :

أ ــ ضـــرورة اتباع معهود العرب في مجاري خطابها فإن كـــان لهـــم في "لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشـــريعة وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفة" [323] .

ومـــن أعرافها في تصريف أساليبها أنها تخاطب بالعام يراد به العام، وبه يراد به الخاص "وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة والأشياء الكثيرة باسم واحد وكل هذا معروف عندها"[324]

جـــاء فـــي كتاب سبويه(ت180هــ) : "اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنين واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين..."[325] .

---

320) الموافقات 87/2. ولم يعمد الشاطبي ــ كعادته ــ إلي – إعطاء تعريف خاص للفظ، لكـــن وجدته في شرحه على الآلفية في النحو يعرفه بقوله"واللفظ ما نطق به الإنسان" ورقة 10ب.

321) الموافقات 148/3.

322) نفسه 410/3.

323) نفسه 82/2.

324) نفسه 66/2.

325) الكتاب 24/1.

ب ـ ضرورة النظر إلى اللفظة في سياق تحولاتها الدلالية، وهـذا يقتضـي تتـبعها ورصـد معانيها عند مستعمليها لأن غلبة الاستعمال في بعض المعاني تعفي ما كان يفهم من اللفظ قبلها. جاء فـي كـتاب درء تعارض العقل والنقل: "وما من أهل فن إلا وهم معـترفون بـأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم كما لأهـل الصناعات... ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم، وهذه الألفاظ هـي عرفية عرفا خاصا ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة"[326].

ج ـ ضـرورة التميـيز عند النظر في الألفاظ بين معانيها الافرادية ومعانيها التركيبية.

فهـو لا يمـانع فـي إمكان أخذها بمعناها الأول لأن ألفاظ القـرآن والحديـث تفسر "بمفرداتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهـم"[327] فإذا استعصى تحصيل المراد أخذ بالثاني لأن "المعنى الإفرادي قد لا يعبأ به إذا كان المعنى التركيبي مفهوما دونه"[328].

وبعـبارة فإن أهم ما تتأتى به صحة النظر وتوجيه الفهم بها أن تؤخـذ فـي حـدود مـا تواتر عن العرب في مجاري خطابها ومقاصدها في تصريف أساليبها "فإن القرآن والسنة لما كانا عربيين لـم يكن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحـل له أن يتكلم فيهما إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة" [329].

---

326) درء تعارض العقل والنقل 222/1...
327) الموافقات 57/1.
328) نفسه 87/2.
329) نفسه 31/3.

والعلـــم بـــتلك المقاصـــد لا يحصـــل إلا بالإلمام بجملة علم اللسان: "ولا أعني بذلك النحو وحده ولا التصريف وحده، ولا اللغة ولا علـــم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان"(330) .

واعـــتماده مـــبدأ الأخذ بالمقاصد في اللغة ملحظ وجيه حيث قـــرنه بمـــبدأ الأخذ بالمقاصد في التشريع، وربما استمد الأول من مـــنهج الأئمة المعتبرين كسيبويه (ت 180 هــ) الذي رتب كتابه على هذا المنوال(331) .

كمـــا استمد الثاني من منطوق الآيات والأخبار وما جرى به العمـــل عند السلف الاخيار. هذا عن نظرته إلى اللفظ كعنعصر في الخطـــاب، وباستحضار باقي مقومات هذا الخطاب نخلص إلى أن هـــناك أمـــورا ينبغي الأخذ بها عند النظر فيه، وهي ما عبر عنه بمقتضيات الاحوال التي تشمل حال المخاطب والمخاطب والمساق، ونـــوع الأســـلوب من الإيضاح والإخفاء والإيجاز والإطناب وغير ذلك.." (332) ومحل هذه المقتضيات السياق كما سنرى.

---

330) نفسه 114/4.

331) الموافقات 116/4.

"والمـــراد بذلك أن سيبويه وإن تكلم في النحو فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب وأنحـــاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها. ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعـــول منصوب ونحو ذلك بل هو يبين في كل باب ما يليق به حتى أنه احتوى على علم المعاني ولبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني"

332) نفسه 67/2 و347/3.

2) اللفظ وعلاقته بالسياق عند الشاطبي :

لا شـك أن اهتمام الشاطبي بهذه المقتضيات جعله يصرف الجهد للحديث عن مباحث السياق، وهنا لا بأس من الإشارة إلى أن عمـل الأصـوليين فـي هذا المجال بلغ من الجودة والإتقان مبلغا ضمنوا به إعجاب المهتمين واحترام المتخصصين، وضاهوا به ما بلغ إليه الجهد عند المحدثين. جاء في كتب الحيوان: "فللعرب أمثال واشـتقاقات وأبنية وموضع كلام يدل على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفـاظ مواضـع أخـر، ولها حينئذ دلالات أخر، فمن لم يعرفها وجهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل، فإذ نظرفي الكلام وفي ضروب من العلم وليس من أهل هذا اللسان هلك وأهلك"[333] .

وقـد نـبه الغزالـي في مستصفاه على ان اللفظ إن كان لا يحتمل إلا معنى واحدا كفى في معرفته العلم باللسان.

"وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه إلا بانضمام قريـنة إلـى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف وإما إحالة على دليل العقـل وإمـا قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحـق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها" [334] .

فتمثـيله لهـذه القرائـن باللفظ، والرمز والإشارة والحركة بحضـور المشاهد لها دليل على وعيه العميق بأهميتها في الوقوف علـى المعاني وتحديد المدلولات فـ"الألفاظ لم تقصد لذواتها وإنما هي أدلة يستدل بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضح بأي طـريق كان عمل بمقتضاه سواء كان بإشارة أو كتابة او بإيماءة أو دلالة عقلية أو قرينة حلية أو عادة له مطردة" [335] .

---

333) الحيوان 1/153 ـ 154.

334) المستصفى 1/399 ـ 400.

335) إعلام الموقعين 1/218.

لذلك يمكن رصد البحث المساقي عندهم في المنطوقات والمفهومات وفي أبواب الحقيقة والمجاز وعند حمل الظاهر غلى مأوله والعام على خاصه والمطلق على مقيده، فدلالة السياق "ترشد إلى تبيين المجمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته"[336].

ويمكن نعت بحث الشاطبي مسألة السياق بأنه وليد نظرة علمية تنم عن حس لغوي رفيع، مستوعب لمقتضيات الخطاب التي تتطلب النظر في مجموع ما يرتبط به.

وقد كنت قبل هذا الوقت أراود النفس لاستعارة طريقة بعض المحدثين، واعتمادها في تناول ظاهرة السياق إلا أن ما وجدته عنده أغناني عما كنت اراود النفس من أجله، وربما وجدت ما عندهم أحوج[337] إلى ما هو عند صاحب الموافقات.

فالمتتبع لمسألة السياق في عمله يجدها أضبط وأشمل، مقارنة بما ورد عند غيره فهو في منهجه انواع يمكن ردها إلى :

---

336) بدائع الفوائد 9/4 ــ 10.

337) تنظر مجلة القاهرة ص 90 وما بعدها في مقال عن أنواع السياق لا أراها ترقى إلى ما هو مؤصل عند الشاطبي.
(مقال : إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني لنصر حامد ابي زيد العدد 12 ص 90).

أ ــ سياق لغوي :

وهو الذي يعنيني من هذه الإثارة، ما دمت أتحدث عن اللفظ كعنصر في التواصل الدلالي، وأول ما يطالعنا فيه دعوته إلى أن : "كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار المساق"[338].

وبتتبعي للمواطن التي وظف فيها مفهوم السياق، وجدته لا يخرج عن الانواع الآتية:

ــ سياق لغوي في وضعه الإفرادي، والقاعدة هنا أن فهم اللفظ في الكلام لا يتم إلا برد أوله على آخره، والنظر في أحواله وأطرافه، ولا "يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون البعض إلا في موطن واحد هو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان، وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم"[339].

ــ سياق لغوي في وضعه الاستعمالي العربي، وعمدته اعتبار مقاصد اللسان التي هي ملاك البيان ل"أن العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه مما يدل عليه معنى الكلام خاصة دون ما تدل عليه تلك الالفاظ بحسب، الوضع الإفرادي، كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال"[340].

وهذا الاعتبار استعمالي، والأول قياسي. "والقاعدة في الاصول العربية أن الأصل الاستعمالي إذا عارض القياسي كان الحكم للاستعمالي"[341].

---

338) الموافقات 153/3.

339) نفسه 413/3 ــ 414.

340) نفسه 269/3.

341) نفسه 369/3.

– سياق لغوي في وضعه الاستعمالي الشرعي، وهو مقدم على الاستعمال العربي ل"ان نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربي كنسبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري"[342].

ومما جرى العمل به عندهم " أن الخطاب يجب حمله على المعنى الشرعي ثم العرفي اللغوي الحقيقي ثم المجاز"[343].

ب – سياق التخاطب :

ويشمل كلا من المخاطب – بكسر الطاء – والمخاطب – بفتحها – فمعرفة الكلام "إنما مداره على معرفة مقتضيات الاحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع ، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك"[344].

ج – سياق التنزيل :

ويصدق على الإلمام بأسباب النزول لأن "معرفة التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن"[345] كما يصدق على ضرورة النظر – عند إجراء الدليل – إلى أحوال وأزمنة وعادات المكلفين لان "المساقات تختلف باختلاف الأحوال والاوقات والنوازل"[346].

كما يشمل مبدأ رعي الخصوصيات والنظر في عين الحالات، فمقتضيات الأحكام إذا كانت ترجع إلى "حفظ الضروريات

---

342) نفسه 275/3.
343) المحصول للرازي 178/1.
344) الموافقات 347/3.
345) نفسه 347/3.
346) نفسه 413/3.

والحاجيات والتكميليات فتنزيل حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن، بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية"[347].

وإلى هذا المعنى أشار ابن قيم الجوزية (ت 751هـ) بقوله:

"وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم فقد ضل واضل، وكانت جنايته على الدين اعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم" [348].

د ـ سياق المقاصد :

وبموجبه يتعين النظر في العلل وتفاريق الأمارات، وأوجه الحكم الجزئية والمصالح الكلية التي تتجسد معانيها في مقاصد الشرع السامية. جاء في الموافقات:

"يدل عليه المساق الحكمي أيضا، وهذا السياق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع" [349] تمييزا له عن المساق اللغوي الذي يدرك بمطلق الفهم العربي في الاستعمال.

---

347) نفسه 228/4

348) أعلام الموقعين 89/3.

وليس اختلاف الأحكام لاختلاف العوائد بمؤدية إلى اختلاف في أصل الخطاب "لأن الشرع موضوع على انه دائم وأبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عدة إلى أصل شرعي يحكم به عليها كما في البلوغ مثلا، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف فسقوط لتكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العوائد والشواهد"الموافقات 285/2.

349) الموافقات 276/3.

هـ ــ سياق الاستقراء :

وعليه مدار العلم والفتوى في منهجه، وقد مر في كلام سابق مدى حضوره في مختلف المباحث والقضايا فـ"أصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين وعند الطالب سهلة الملتمس"[350].

وجريا على عادته في تتبع المواقع واقتناص الجزئيات، فإن أخـذه بما تقدم ساعده على نظمها في قانون كلي "يجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ" [351].

وانطلاقـا من مبدا شمولية الشريعة، وضرورة تنزيلها وفق الإدراك العـام، فـإن طبيعة النظر فيها يجب أن تتصف بمبدأ ذاك الشـمول لأن "مأخذ الأدلة عند الراسخين إنما هو أن تؤخذ الشريعة كالصـورة الواحـدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة علـيها، وعامهـا المرتـب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر ببينها إلى ما سوى ذلك من مناحيها"[352].

ومن مجموع هذه المساقات تتبلور دعوة الشاطبي إلى ضرورة الأخذ بمقصد العرب وعادتها[353] في تخاطبها بحيث لا يتكلف في الفهم فوق ما تحتمله أساليبها لأنهم "لم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم ولا في أعمالهم إلا بمقدار ما لا يخل بمقاصدهم"[354].

---

350) الاعتصام 38/1.

351) الموافقات 298/3.

352) الاعتصام 244/1 ــ 245.

353) من عاداتها في مجاري خطابها:

أ ــ "خروجها في كثير من كلامها على أحكام القوانين المطردة والضوابط المستمرة جريانها في كثير من منثورها على طريق منظومها وإن لم يكن بها حاجة.=

كذلـــك مـــن عـــاداتهم أن يتصـــرفوا في تعابيرهم بالتقديم والتأخير، والإظهار والإضمار والتأسيس والتأكيد فكان "لا محيص للمتفهم عن رد الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصـــود الشـــارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصـــل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض"(355).

كمـــا لايصـــح الاقتصار في طلب المعنى على جهة أخرى، وجمـــاع ذلـــك بالاستقراء الناظم لأشتات الظنيات لان " بيان كيفية اقتـــناص القطـــع من الظنيات .. هي خاصية هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله" (356).

وبهذا يتضح أن الدرس الأصولي في مباحث السياق ما زال بحاجـــة إلـــى عـــناية لاشك أن بذل الجهد فيها سيفضي إلى نتائج تضيف جديدا إلى ما هو معروف عنها الآن.

3) دراسة اللفظ في علاقته بما هو شرعي:

هـــذا عن نظرة الشاطبي إلى اللفظ في إطار وضعه العربي كعنصر في التواصل اللغوي.

=ب ـ إن مـــن شـــأنها الاستغناء ببعض الالفاظ عما يرادفها أو يقاربها ولا يعد ذلك اخـــتلافا ولا اضطرابا إذا كان المعنى المقصود على استقامة والكافي من ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف كله شاف كاف.

ج ـ أنها تهمل بعض أحكام اللفظ إن كانت تعتبره على الجملة كما استقبحوا العطف على الضمير المرفوع المتصل مطلقا ولم يفرقوا بين ما له لفظ وما ليس له لفظ فقبح "قمت وزيد" كما قبح "قام وزيد".

د ـ ان الممـــدوح مـــن كـــلام العـــرب عند أرباب العربية ما كان بعيدا عن تكلف الاصطناع... " ينظر الموافقات 82/2 وما بعدها.

354) الموافقات 85/2.

355) نفسه 413/3.

356) نفسه 327/4.

وبقي في المسألة نظر شرعي تتعلق به ثلاثة أوجه:

أحدهـا يرجع إلى موقع الألفاظ في معرفة المقاصد الشرعية والثاني إلى إمكان جعلها طريقا للاستدلال عليه، والثالث إلى إمكان استقلالها باستنباط الأحكام الفقهية.

أ ــ موقع الألفاظ في معرفة المقاصد الشرعية:

أثـار أبـو إسـحاق فـي نهاية كتاب المقاصد مسألة تتعلق بالطريق الذي يمكن اعتماده في معرفة ما هو مقصود للشارع مما لـيس بمقصـود له، وخلص إلى أنها بحسب النظر العقلي تتجاذبها الأحوال الآتية:

ــ إحداهـا : ألا يعرف هذا المقصود إلا بالتصريح الكلامي المجـرد عن تتبع المعاني والأخذ بالعلل "وهو رأي الظاهرية الذين يحصـرون مظـان العلـم بمقاصـد الشـارع فـي الظواهر والنصوص"[357].

ــ والثانـية : أن هذا المقصود لا يعرف من صريح الكلام، وإنما من استقراء المعاني وتتبع العلل وفيه اتجاهان:

الأول : ذهـب فـيه أصحابه إلى اطراح العمل بما يفهم من النصوص لفظا ومعنى وادعوا على مدلولات الألفاظ شيئا آخر بناء علـى تأويلات خاصة بهم وهم الباطنية الذين تعلقوا في تفاسيرهم بأطراف غير مألوفة في الفهم العربي العام.

---

357) الموافقات 392/2.

الثاني : رام فيه ممثلوه منحى الأخذ بالمعاني وتقديمها على الظواهـــر "حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية وهو رأي المتعمقين في القياس"[358].

ــ والثالـــثة : إن مقصود الشارع يعرف بالجمع بين ظواهر النصـــوص ومعانـــيها "علـــى وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين"[359].

وبعـــد أن رجح طريق الجمع بين ظوهر الألفاظ وعللها ذكر أن مقصود الشارع يعرف من جهات اربع:

ــ إحداهـــا : الأوامر والنواهي الابتدائية التصريحية. فالأمر يقتضـــي الامتـــثال لذلـــك : ف "وقـــوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع" [360].

وقيد الابتدائية يعني : الأوامر والنواهي التي تتعلق بالمقاصد الأصلية. فهو مخرج لما تعلق منها بالمقاصد التابعة كقوله تعالى : **(فاســـعوا إلى ذكر الله وذروا البيع)** [361] فإن النهي عن البيع ليس نهـــيا مبـــتدأ، بل هو تأكيد للأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني" [362].

---

358) نفسه 2/393.
359) نفسه 2/393.
360) الموافقات 2/393.
361) الجمعة 9.
362) الموافقات 2/393.

وقيد التصريحية : يعني الأوامر والنواهي المأخوذة بالقصد الظاهر. وهو مخرج لما أخذ منها بالضمني "كالنهي عن أضداد المأموربه الذي تضمنه الأمر، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء، فإن النهي والأمر ها هنا إن قيل بهما فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الاول"[363].

ـ والجهة الثانية : الأخذ بعلل [364] تلك الاوامر والنواهي.
والعلل لا يخلو إما أن تكون معلومة فيؤخذ بها "فإذا تعينت علم أن مقصود الشرع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه ومن التسبب وعدمه"[365]. أما إن كانت غير معلومة "فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا"[366].

ـ أما الجهة الثالثة التي اختارها الشاطبي طريقا لمعرفة مقصود الشارع فتتعلق بالنظر في علاقة المقاصد الأصلية بالمقاصد التابعة . إذ بالإمكان أن نجعل الثانية مسلكا دلاليا يقوي جهة الاولى

---

363) الموافقات 394/2 ومثاله أيضا
"الأمر بما لا يتم المأمور إلا به المذكور في مسألة" ما لا يتم الواجب إلا به " فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيه فليس داخلا فيما نحن فيه " الموفقات 394/2.

364) مصطلح العلة عنده مرادف للمصلحة والمفسدة. جاء في الموافقات 265/1.
'والعلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة. لا مظنتها.

365) الموافقات 394/2.

366) نفسه 394/2. وقد بين أن للتوقف هنا مبررين:
ـ أحدهما: أن العلل تعلم بمسالكها المعروفة في علم أصول الفقه فتعدي النص مع الجهل بعلته تحكم من غير دليل فكان التوقف هنا لعدم الدليل.
ـ والثاني : أن تعدي النصوص لا يقدم عليه المجتهد حتى يعرف قصد الشارع إلى ذلك التعدي، فإذا لم يعرفه وجب التوقف لأن التعدي لغير المنصوص عليه غير مقصود للشارع " الموافقات 395/2 بتصرف.

ويعضـــده، كما أن ارتباطه بالأولى يكون عونا على اعتبار مشـــمول تلـــك المقاصـــد "ذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد الـــتوابع هـــو مثبـــت للمقصد الأصلي ومقو لحكمته ومستدع لطلبه وإدامته[367] فكان كل "ما ينص عليه مما شأنه ذلك مقصود للشارع أيضا"[368].

ومثاله النكاح "فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية مـــن الاســـتمتاع بالحلال والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النســـاء. فجمـــيع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح... وما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي"[369].

ومـــا عاد على تلك التوابع بالهدم والمناقضة مخرج لها عن كونهـــا مقصـــودة للشارع "وعند ذلك يتبين أن نواقض هذه الأمور مضـــــادة لمقاصـــــد الشارع بإطـــلاق من حيث كان مآلهـــا إلى ضـــد المواصـــلـــة والســـكن والموافقـــة كما إذا نكحها لمن طلقها ثلاثا"[370].

وبالـــنظر فـــي أوجه علاقة المقاصد التبعية بالأصلية نجدها ثلاثة أقسام:

"أحدها : ما يقتضي تأكيد المقاصد الأصلية وربطها والوثوق بها وحصول الرغبة فيها فلا شك أنه مقصود للشارع، فالقصد إلى التسبب المشروع موافق لقصد الشارع فيصح.

---

367) الموافقات 397/2.
368) نفسه 397/2.
369) نفسه 396/2 بتصرف.
370) نفسه 397/2.

ــ والثاني : ما يقتضي زوالها عنها فلا إشكال أيضا في أن القصد إليها مخالف لمقصد الشارع عينا فلا يصح التسبب بإطلاق.

ــ والثالث : ما لا يقتضي تأكيدا ولا ربطا ولكنه لا يقضي رفع المقاصد الأصلية عينا فيصح في العادات دون العبادات، أما عدم صحته في العبادات فظاهر، وأما صحته في العادات فلجواز حصول الربط والوثوق بعد التسبب ويحتمل الخلاف"[371].

ــ وهــناك جهة رابعة نص الشاطبي على جعلها من طرق معرفة المقاصد و هي :

سكوت الشارع عن شرع التسبب و عن شرعية العمل، وهذا السـكوت دائر بين طرفي الإثبات والنفي فيما يرجع لمعرفة قصد الشــارع مــنه، لــذا عمــل أبو إسحاق على بحثه في الموافقات، واستهل حديثه عنه في الاعتصام بقوله:

"إن هنا أصلا لهذه لمسألة لعل الله ينفع من أنصف من نفسه وذلــك أن ســكوت الشارع على الحكم في مسألة ما أو تركه لأمر على ضربين"[372].

ــ أحدهمــا : ســكوت الشارع مع عدم قيام المقتضي، فقيد العدمــية مشعر بإمكان النظر في القضايا التي لم يجر لها ذكر في عهــده صــلى الله عليه وسلم. فإذا انتهض موجبها ــ بعده ــ جاز الاجــتهاد فيها بشرط إجرائها "على ما تقرر في كلياتها، وما أحدثه الســلف الصالح راجع إلى هذا القسم كجمع المصحف وتدوين العلم وتضمين الصناع وماأشبه ذلك..."[373].

---

371) نفسه 407/2 ــ 408.

372) الاعتصام 360/1.

373) الموافقات 409/2.

لذلـــك فـــإن ما جرى به العمل عند السلف من هذه الأمور مـــوذن بأنـــه مـــن قبيل ما يرجع إلى المقاصد المعتبرة " فالقصد الشرعي فيها معروف من الجهات المذكورة قبل" [(374)].

ــ والضـــرب الثانـــي : ســـكوت الشـــارع مع قيام الداعي وحضـــور المقتضـــي "فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصـــد الشـــارع ألا يـــزاد فيه ولا ينقص لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي موجودا ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه، كان ذلك صريحا في أن الزائد على ما كان هناك بدعة ومخالفة لما قصده الشارع"[(375)].

وبهـــذا يعلم أن الشاطبي جمع في طرق معرفة المقاصد بين الأخـــذ بالظواهر والعلل والمقاصد التابعة والموجبات المعتبرة على شـــرطه[(376)]. ولمـــا كان مبنى الشريعة قائما على الاخذ بالألفاظ وتلمـــس أوجه العلل والمعاني المصلحية، فإن اللجوء إليها أقوى ما يجلي المقاصد ويعرف بها. فماذا عن الوجه الثاني؟

---

374) نفسه 410/2.

375) الموافقـــات 410/2 وقد ذهب الأستاذ عبد الله محمد الصديق إلى تخريج المسألة من باب : السكوت في مقام البيان مفيد للحصر وهو غير مانع من الاجتهاد والتشريع ذيل به حديثه عن رأيه في أحكام سكوت الشارع وعلاقتها بالمقتضي وجودا وعدما. حسن التفهم والدرك لمسألة الترك 20.

376) لـــم يـــدرج الشاطبي الاستقراء في طرق معرفة المقاصد لانه سبق أن عينه كدليل قـــوي فـــي إثباتها، لذلك فالمسألة تخرج من: ما جاز به الإثبات جاز به التعريف من باب أولى.

ب – موقع الألفاظ في الاستدلال على المقاصد الشرعية :

وطـــأ الشـــاطبي لاستدلاله على أن الشارع قاصد المحافظة علـــى الضروريات والحاجيات والتحسينيات بعرض طبيعة المستند الذي يمكن أن ينهض حجة على هذا القصد، واستبعد أن يكون ظنيا بـــناء على أن الظني لا يقوم للقطعي ولا يستدل به عليه، وبعد أن حصره في القطعي نبه على أنه دائر بين العقلي والنقلي.

ثـــم أخرج العقلي لأنه يفضي إلى "تحكيم العقول في الأحكام الشـــرعية وهو غير صحيح"[(376)]. فلم يبق إلا النقلي الذي عينه في النصـــوص الشـــرعية، والإجمـــاع باعتباره دليلا نقليا كما مر في مبحث الدليل.

والدليل النقلي الآيل إلى الألفاظ ينظر فيه من جانبين: جانب الســـند وجانب المتن، وتحقق القطعية فيه يقتضي أن يكون متواتر الســـند لا يحتمل متنه التأويل على حال "إلا أنه متنازع في وجوده بين العلماء، والقائل بوجوده مقر بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة"[(377)].

والخلاصـــة أن الدلائل النقلية إذا كانت متواترة فهي موقوفة علـــى مقدمـــــات ظنيـــة "والموقـــوف على الظني لا بد أن يكون ظنيا"[(378)] لذلك لم يعتبرها طريقا قطعيا للاستدلال على ما هو فيه.

---

376) الموافقات 49/2.

377) الموافقات 49/2 "ومن المعترفين بوجوده من اعترف بأن الدلائل في أنفسها لا تفيد قطعا لكنها إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة فقد تفيد اليقين، وهذا لا يدل قطعا علـــى أن دليل مسألتنا من هذا القبيل لأن القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكل دليل" الموافقات 50/2.

378) الموافقات 50/2.

ثم انتقل إلى دليل الإجماع الذي بحثه من جانبين: جانب نقله وجانـــب مســـتنده، فذكر أن الإجــماع القتطعي لا بد أن ينقل "نقلا مـــتواتـــرا عـــن جميع أهل الإجماع وهذا يعســـر إثباته ولعلك لا تجده"[379].

ولا بـــد أن يكـــون مستند ما أجمعوا عليه قطعيا ولا يتحقق ذلـــك إلا علـــى "فـــرض اجتماعهـــم على مسألة قطعية لها مستند قطعي"[380].

وخلـــص إلـــى أن الاستدلال على مسألته لا يتم بما سبق فلم يـــبق إلا دلـــيل الاستقراء الذي يؤدي بمقتضى النظر فيه إلى تتبع المواقع والمساقات والنظر في الأفراد والجزئيات إذ لم "يعتمد الناس فـــي إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص ولا علـــى وجه مخصوص بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيدات والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه"[381].

مما سبق يتبين أن الاستدلال بالألفاظ على المقاصد ممكن إذا انضـــم إليه ما يساعد عليه لأن طبيعة الاستقراء تتطلب النظر فيما هو مبثوث في أبواب الشريعة مما قد يعين بعد انتظامه على القطع بقصـــد الشـــارع في المحافظة على تلك الكليات. فماذا عن إمكان استقلالها باستنباط الأحكام الفقهية؟

379) نفسه 50/2.
380) نفسه 50/2.
381) الموافقات 51/2.

ج ـ استقلال الألفاظ باستنباط الأحكام الفقهية :

نص الشاطبي في مواضع من موافقاته على أن الدلائل النقلية الآيلة إلى النصوص الشرعية مبنية على مقدمات ظنية، وما كان مبنيا على الظني لابد أن يكون ظنيا.

فبعد أن ذكر أن هذه الأدلة وإن سلمنا بقطعية سندها نبه على أنه يبقى في متنها نظر يتعلق بتوقفها على تلك المقدمات وهي: "نقل اللغات وآراء النحو وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل الشرعي أو العادي، وعدم الإضمار وعدم التخصيص للعموم وعدم التقييد للمطلق وعدم الناسخ وعدم التقديم والتأخير وعدم المعارض العقلي"[382].

فمنشأ الظن في نقل اللغات وآراء النحو آت من أحوال الناقلين فقد "كانوا آحادا ورواية الآحاد لا تفيد إلا الظن"[383].

وقد تمنى الفخر الرازي (ت 606 هـ) لو أن متقدمي الأصوليين التفتوا في بداية حديثهم عن اللغة وما يتعلق بها إلى إقامة الدلالة على أن نقلها عن طريق الأحاد حجة، فذكر أنه كان: "من الواجب عليهم أن يبحثوا عن أحوال رواة اللغات والنحو، وأن يتفحصوا عن أسباب جرحهم وتعديلهم كما فعلوا ذلك في رواة الأخبار"[384].

---

382) نفسه 35/1 ـ 36 و 50/2.

383) التفسير الكبير 28/1.

384) المحصول للرازي 79/1.

وقد رد عليه صاحب التقرير والتحبير بكون ذلك "مكابرة لما علم قطعا بأخبار من يمنع العقل تواطؤهم على الكذب أنه موضوع لما استعمل فيه، فلا يستحق فائدة الجواب لأنه كإنكار البديهيات" ينظر التقرير والتحبير 77/1.

أمـــا باقي المسائل الأخرى، فإنه بتقدير ورودها يبقى النظر مـــترددا بين اختيار المحمل الذي يجب حملها عليه، أو الجهة التي ينبغـــي صرفها إليها "ولا شك أن اعتقاد هذه المقدمات ظن محض والموقوف على الظن أولى أن يكون ظنا والله أعلم"[385].

وجـــريا علـــى عادة أبي إسحاق في توخي القطع في الأدلة الفقهية فقد سعى إلى إخراج دلالة النصوص اللفظية من حيز الظنية بـــالعمل علـــى نظمها في كليات تضمن لها حدا مقنعا من القطعية. جـــاء في الموافقات: "وإنما الأدلة المعتبرة هنا: المستقراة من جملة أدلـــة ظنـــية تظافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجـــتماع مـــن القوة ما ليس للافتراق"[386]. وبهذا يعلم أن دراسة الشاطبي للألفاظ في سياقها الدلالي تميزت بنظرتين:

– إحداهما : لها تعلق ببحثها في وضعها العربي كطرف في العملـــية اللغويـــة، وهنا تميز حديثه عنها بالدعوة إلى إحاطتها عند اســـتجلاء معانيها باستحضار مقاصد العرب في تصريف أساليبها وكذا استحضار مقتضيات أحوالها بمراعاة حال الخطاب والمخاطب والمخاطب وما أسماه بالمقتضيات العامة للخطاب.

– والثانـــية : لهـــا تعلـــق ببحثها عند إجرائها في المسائل الشرعية كإمكان الاستدلال بها على المقاصد الشرعية، أو الاقتصار عليها في استثمار الأحكام الفقهية.

---

385) التفسير الكبير 28/1.

386) الموافقات 36/1.

وقد تبين أنه جعلها مرجعا أساسا في كل ما يعن من القضايا الدلالـــية إلا أن تميـــيزه بين تينيك النظرتين وما سبقهما من التمييز بين ما هو أصلي في دلالتها وما هو تبعي مشعر أن بحثه فيها مبني على تصور منهجي استمد أسسه من تمكنه من اللغة العربية وشغفه بالمقاصد الشرعية وهذا ما أكدت عليه في أكثر من موضع.

فماذا عن دراسة اللفظ في سياق تقابله الدلالي؟

المبحث الثاني :

دراسة اللفظ في سياق تقابله الدلالي

يعتبر هذا المبحث شطرا متمما لمنهج الشاطبي في الدلالة اللفظية فبعد أن عرفت بآرائه في اللفظ باعتباره قيدا فيها، سأهتم الآن بالبحث في مراتبه الدلالية.

وكعادته في تقرير مسائله لم يعمد إلى التزام اصطلاح معين أو نهج طريقة متبعة، لذا يبقى الظفر بالمطلوب والتقاط درر المقصود موكولا إلى استقراء مباحثه وتتبع مواقعه، وقد تم بحمد الله التوصل إلى نتائج جعلتني أطمئن إلى أن دراسته للفظ شملت جوانب متعددة مست سياقات مختلفة أبان فيها عن قدرة فائقة على الدرس والتحليل.

ووجه اعتبار هذا المبحث شطرا متمما لمنهجه في الدلالة اللفظية أنه يهتم بجانب الأوضحية فيها، وهذا يعني توجيه البحث إلى الوقوف على مراتب الألفاظ الدلالية، وتلمس طريقته في عرضها.

وقد اخترت أن أجلي عمله فيها باعتماد مبدأ التقابل القائم على التمييز بين واضحها وخفيها. وقبل ذلك لا بأس من الاطلاع على ما ورد عند الأصوليين بشأنها، فقد سلكوا في حديثهم عن اللفظ في سياق تراتبه الدلالي مسلكين تجمعهما غاية واحدة. وأحد هذين المسلكين لعلماء الأحناف الذين راموا التفريع وأكثروا من التقسيم والتصنيف.

والثانــي للمتكلميــن الذين جاء حديثهم عن هذا التقسيم أكثر إجمـــالا وما يجمع هؤلاء وأولائك أنهم انطلقوا في عملهم من خلال التمييز بين واضح الدلالة وخفيها. فماذا عن طريقة الأحناف أولا؟

اللفــظ الواضح عندهم ما اتضح المراد منه عند السامع إذا كان من أهل اللسان، وهو بهذا الاعتبار ليس على درجة واحدة من الأوضحية لذلك قسموه أربعة أقسام، هي بحسب تراتبها التصاعدي: الظاهر والنص والمفسر والمحكم(387).

ووجه حصرها في تلك الأربعة "أن اللفظ إن ظهر معناه فإما أن يحــتمل التأويل أو التخصيص أولا. فإن احتمل فإن كان ظهور معــناه لمجــرد صيغته فهو الظاهر وإلا فهو النص، وإن لم يحتمل فإن قبل النسخ فهو المفسر، وإن لم يقبل فهو المحكم"(388).

أمـــا غــير واضح الدلالة فهو ما خفي المراد منه وأقسامه عندهم أربعة كذلك هي: الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.

ووجـــه القسمة عندهم أن اللفظ إذا خفي المراد منه "فخفاؤه إمـــا لـــنفس اللفظ أو لعارض، والثاني يسمى خفيا، والأول إما أن يـــدرك المـــراد بالعقل أو لا، الأول يسمى مشكلا، والثاني إما أن يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلا، الأول يسمى مجملا والثاني متشابها"(389).

ومـــا يستفاد من النظر في هذه القسمة هو الخروج بتصور عـــام عـــن منهجهم في حصرها وضبط أوجه التراتب فيها إلا أنه يبقى فيها نظر من جهة أخرى يتعـــلق بالوقوف على المـــرتكزات

---

387) ينظر أصول السرخسي 163/1.

388) مرآة الأصول 37.

389) شرح التلويح 106/1.

العلمية التي ضبطوا بها أوجه ذلك التراتب. وسأكتفي في هذا المقام بعـرض أهـم ما ميز حديثهم عن اختلاف مراتب الخفاء في اللفظ غير واضح الدلالة:

- فالخفـي أقل مراتب الخفاء فيها، لذلك اكتفوا في التوصل إلـى المـراد منه بمجـرد الطلب، ويليه المشكل وهو أكثر خفاء مـنه، لذلـك اشترطـوا في معرفة المراد به : التأمل الزائد على الطلب(390).

- وبعـده يأتي المجمل فهو أكثر خفاء منهما لذلك اشترطوا في التوصل إلى المراد منه نهوض دليل زائد على التأمل والطلب.

وهـذا الدليل الذي يخرج بالمجمل من مرتبته في الخفاء إلى مرتبة أخرى له اعتبار قوي في تحديد تلك المرتبة.

- فـإن كـان قطعـيا خرج اللفظ من حيز الإجمال وصار مفسرا كالبيان المتعلق بالصلاة والزكاة، وإن كان غير قطعي صار مـؤولا كبيان مقدار مسح الرأس بحديث المغيرة أن النبى صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته وعلى العمامة(391).

---

390) لأن الطلـب "هو النظر في المعاني وضبطها، والتأمل هو محاولة استخراج المراد منها" ينظر التقرير والتحبير 160/1.

391) ولفـظ مسـلم "عن المغيرة عن شعبة عن أبيه قال تخلف رسول الله صلى الله عليه وسـلم وتخلفـت معـه فلما قضى حاجته قال: أمعك ماء؟ فأتيته بمطهرة فغسل كفيه ووجهـه، ثـم ذهب يحسر عن ذراعيه فضاق كم الجبة، فأخرج يده من تحت الجبة، وألقى الجبة على منكبيه وغسل ذراعيه ومسح بناصيته وعلى العمامة وعلى خفيه... الحديـث "يـنظر: صـحيح مسلم 158/1. كتاب الطهارة باب المسح على الناصية والعمامـة. وصـورة المسـألة: أن نص الكتاب مجمل في حق المقدار لقوله تعالى: **(وامسحوا برؤوسكم)** المائدة 7.
والحديـث المبين لهذا المقدار المجمل والمحدد له في الجزء وهو الناصية من أخبار الأحاد، فكان البيان المتعلق به ظنيا فصار ذلك المجمل مؤولا.
ينظر مرآة الأصول 198.

أمـــا إذا لم يتوصل إلى بيانه لا بقطعي ولا بظني ـــ وهو ما يسمى عندهم بالبيان غير الشافي ـــ انقلب المجمل مشكلا [392]

- وأكثر درجات الخفاء عندهم هو المتشابه الذي حده الإمام السرخســـي (ت 490 هـــ) بقوله: "هو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه"[393].

وحكمـــه اعـــتقاد حقـــية ما أراد الله تعالى منه استسلاما له ســـبحانه واعترافا بالقصور عن إدراكه، لذلك اختاروا التوقف في طلبه[394].

هـــذا عـــن طريقة الأحناف، أما المتكلمون فقد اعتمدوا في حديـــثهم عـــن هـــذه القسمة مبدأ التمييز بين واضح الألفاظ وخفيها كذلك، وألحقوا كلا من النص والظاهر بواضحها والمجمل والمؤول قبل بيانهما بخفيها.

كمـــا رام بعضهم هذا التقسيم باعتبار آخر، فميز بين المحكم والمتشـــابه واعتبر الأول جنسا لنوعين هما النص والظاهر "والقدر المشـــتـــرك بيـــنهما مـــن الرجحان يسمى المحكم لإحكام عبارته وإتقانه"[395] .

---

392) ومـــثلوا له بمســـألة الربا في الأصناف الستة التي أخبر عنها النبي صلى الله عليه وســـلم بقوله : "لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشـــعير ولا التمر بالتمر ولا الملح بالملح إلا سواء بسواء عينا بعين يدا بيد الحديث" شرح السنة 57/8.

وذكروا أن النبي صلى الله عليه وسلم بين الحكم فيها من غير حصر بالاجماع، فبقي الأمـــر مشكلا في حكم ما وراءها، ومعلوم أن المشكل عندهم يتوصل إلى المراد منه بالتأمل بعد الطلب فبحثوا في المعنى الذي حرم من أجله الربا فيها ثم عينوه في القدر والجـــنس ليصبح الحكم متعديا إلى غيرها بعد تحقق علة المنع فيها، فإذا تحقق أصبح ذلك المشكل مؤولا" المرآة 198.

393) أصول السرخسي 169/1.

394) ميزان الأصول 358.

395) الإبهاج 216/1.

كمـــا اعتبر الثاني جنسا للمجمل والمؤول، وربما ستكون لي فرصة للوقوف على التعاريف ومناقشة الاصطلاحات إذا تيسر ذلك عند بحثها عند الإمام الشاطبي. فماذا عن طريقته في دراسة الألفاظ في سياق تقابلها الدلالي؟

لعـــل انصـــراف أبي إسحاق إلى تجسيد طموحه الأصولي واهـــتمامه بعـــرض كبريات مسائله شغله عن التزام طريقة مألوفة تيسر للدارس الوصول إلى مبتغاه.

وتجدر الإشارة إلى أن غياب بعض مباحث الألفاظ عن فهرس كتابه لا يعني أنه خلى تقييده عنها أو أنه لم يلتفت إليها، ولكنها بالنسبة إلى طريقته جزئيات لا يتحقق كلي منهجه إلا بها.

وبتتبعي مواطن الجزئيات المتعلقة بها، توصلت إلى عرض ما يسر الله جمعه في المبحث الأول، وبقي ما له تعلق بنظرته إلى تحديد مراتبها، لذلك سأعمل على انتقاء محور عام يتقابل فيه ما هو محكم بما هو متشابه ليتأتى لي دراسة ما لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره فيما هو محكم، وما هو مفتقر إليه فيما هو متشابه. فماذا عن مفهوم المحكم والمتشابه عنده؟

1) المحكم والمتشابه :

أ – اللفظ المحكم :

المحكـــم في اللغة بمعنى المتقن، ومنه قولهم: بناء محكم إذا أتقن بناؤه[398]. وفي اصطلاح المتكلمين: اسم لما اتضحت دلالتـــه وانكشف معناه [399] ومنه النص والظاهـــر [400]. وفي اصطـــلاح

---

398) ينظر لسان العرب 141/12.

399) الحدود للباجي 47.

400) الإبهاج 216/1.

الأحناف: هو ما ازداد قوة ووضوحا على المفسر لخلوه عن احتمال النسخ[401].

وحكمـــه وجوب العمل بما يقتضيه اعتقادا وعملا على جهة القطع واليقين. ومن ثمرات التمسك بقطعيته: تقديمه عند التعارض علـــى الظاهر والنص والمفسر، لأن العمل بالأوضح الأقوى أولى وأحرى "فكلما كان الاحتمال أبعد كانت القطعية أقوى وأشد، فيسقط الأدنى في القطعية بالأعلى منها"[402].

وبهـــذا يظهر أن المحكم عند المتكلمين اسم جنس لما اتضح معـــناه كالـــنص والظاهر عند تعين المعنى به، بخلاف الأحـــناف الذين اعتبروه قسما مستقلا من واضح الدلالة فكانوا "أوعب وضعا للحالات... ولذا كثرت الأقسام عندهم"[403].

والمحكـــم عند الشاطبي هو اللفظ الذي انكشف معناه واتضح بحيـــث لا يحتاج إلى ما يبينه، فقد عرفه في الموافقات بأنه: "البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره"[404] سواء كان هذا البـــيان صفة ذاتية له" كالكلام المستغني عن التفسير لوضوحه في نفســـه"[405] أم صـــفة عارضة للفظ المحتمل الذي كان بحاجة إلى تفســـير ثـــم ورد علـــيه بيانه. وبهذا يدخل في المحكم النص على اصـــطلاح المتكلمين، والمحكم على اصطلاح الأحناف وكذا المبين مـــن مجمله والمؤول من ظاهره والمخصص من عامه والمقيد من مطلقه"[406].

---

401) المرآة 192.

402) نفسه 193.

403) التقرير والتحبير 152/1.

404) الموافقات 85/3.

405) المحصول للرازي 461/1.

406) ينظر الموافقات 86/3 بتصرف.

ب ـ اللفظ المتشابه :

أمـــا المتشابه فهو في اللغة من التشابه بمعنى الالتباس[407] وهـــو فـــي اصطلاح المتكلمين "الذي يحتاج في فهم المراد به إلى تفكر وتأمل، ومعنى وصفنا له بأنه متشابه أن يحتمل معاني مختلفة يتشـــابه تعلقهـــا بـــاللفظ ولذلك احتاج تمييز المراد منها إلى تأمل وتفكر"[408].

وقـــد عـــده صـــاحـــب الإبهـــاج اسم جنس يشمل المجمل والمؤول[409].

كمـــا عـــد منه الآمدي: "ما تعارض فيه الاحتمال إما بجهة التســـاوي كالألفـــاظ المجملة... أو لا على جهة التساوي كالأسماء المجازية وما ظاهره موهم للتشبيه وهو مفتقر إلى تأويل"[410].

وهـــو عند الأحناف: "اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه"[411] وهو نوعان:

– أحدهمـــا : المتشابه باللفظ وهو الذي ينسد فيه باب معرفة المـــراد لأنـــه لـــم يوضع في كلام العرب لمعنى كمقطعات أوائل السور.

– والثاني : متشابه المفهوم : وهو ما علم معناه لغة لكن لا يعلم كونـــه مرادا من الله تعالى كالاستواء المفهوم من قوله تعالى : **(الرحمن على العرش استوى)**[412]"[413].

---

407) لسان العرب المجلد 265/3.
408) الحدود 47.
409) الإبهاج 216/1.
410) الأحكام للآمدي 125/1.
411) أصول السرخسي 169/1.
412) طه 4.
413) المرآة 199 والميزان 358.

أمــا الشاطبي فالمتشابه عنده ما يقابل المحكم، فهو لفظ غير بيــن قــد ينحســم فيه باب التوصل إلى المراد إن كان حقيقيا، وقد يحــتاج في بيان المراد به إلى غيره إن كان إضافيا وقد يحتاج إلى تحريــر محــل الحكم وتعين تعلق تنزيله إن كان مناطيا، فهو بهذا الاعتبار أنواع ثلاثة:

- أحدهــا : حقيقي : وهو الذي لم ينصب لنا الشارع دليلا علــى معرفــته فانسدت أبواب التوصل إلى بيانه، فهو متشابه من حيث وضع في الشريعة كذلك وهذا "لا يتعلق به تكليف سوى مجرد الإيمان به"[414].

والثانــي : إضافي : وهو ما احتاج في بيانه إلى غيره، ولا يتعيــن المــراد منه إلا بعد التأمل فى الأدلة، ولا يقال إن الاشتباه ينســب إلــيها، وإنمــا ينســب إلى الناظرين التقصير أو الجهل بمواقعها[415].

- وأمــا الثالــث : فهو التشابه العائد على النظر في المناط "فالنهــي عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل الذكية كذلك، فإذا اختلطت الميتة بالذكية حصل الاشتباه في المأكول لا في الدليل على تحلــيله أو تحــريمه، لكن جاء الدليل المقتضي لحكمه في اشتباهه وهو الاتقاء حتى يتبين الأمر وهو أيضا واضح لا تشابه فيه"[416].

إذا ثبــت هذا فقد يقع تساؤل حول القدر الواقع من المتشابه في الشرعيات، ومذهب الشاطبي أن الحاصل منه قليل نادر واستدل عليه بأمور ثلاثة:

---

414) الموافقات 91/3.
415) نفسه 92/3 ـ 93.
416) نفسه 93/3.

- أحدهـــا : نـــص نقلي مستفاد من قوله تعالى : **(هو الذي أنــــزل علــيك الكتـــاب منه آيات محكمـــات هن أم الكتـــاب وأخر متشابهات)**[417]. "فقوله في المحكمـــات : هن أم الكتـــاب يدل على أنها المعظم الجمهور"[418].

- والثانـــي : إن القول بكثرة المتشابه فيها يؤدي إلى شيوع الالتباس والإشكال "وعند ذلك لا يطلق على القرآن أنه بيان وهدى كقوله تعالى: **(هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين)**[419]

- والثالـــث : الاســـتقراء لأنـــه بتتبع موارد الأدلة ومواقع الأحكـــام يتبين جريانها على نـــهج مستقـــيم بين المحـــجة واضح المعـــالم "فإن المجتهد إذا نظر في أدلة الشـــريعة جـــرت له على قانون النـــظر واتسقتت أحـــكامـــها وانتظمت أطرافها على وجه واحد كما قال تعالى : **(كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير)**[420]"[421].

ومما انبنى على مذهبه في بحث المتشابه :

أ - اعـــتماده فـــيما انحســـمت فيه أوجه البيان مبدأ التسليم والإيمـــان بما هو محجوب علمه عن العباد "كالاستواء والنزول... وأشباه ذلك، وحين سلك الأولون فيها مسلك التسليم وترك الخوض فـــي معانـــيها دل على أن ذلك هو الحكم عندهم فيها، وهو ظاهر القرآن"[422].

---

417) آل عمران 7.
418) الموافقات 86/3.
419) آل عمران 138.
420) هود 1
421) الموافقات 87/3.
وجـــاء فـــيه أيضا: "وقال تعالى : **(الله نزل الحديث كتابا متشابها)** الزمر 22. يعني يشبه بعضه بعضا ويصدق اوله آخره. وآخره أوله" 87/3.
422) الموافقات 94/3.

ودعوى المعترض أن منشأ بعض أوجه الخلاف راجع إلى دخول المتشابه فيها مردود بأن "كثيرا مما ليس بمحتاج إليه في علم الشريعة قد أدخل فيها وصار من مسائلها، ولو فرض رفعه من الوجود رأ سا لما اختل مما يحتاج إليه في الشريعة شيء، بدليل ما كان عليه السلف الصالح في فهمها"[423].

ب – ومما انبنى على ذلك أيضا: ذهابه إلى أن التشابه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية لأن "الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من المتشابه وهذا باطل"[424].

وقد رد على دعوى من قال بوقوعه في الأصول – لأن الزائغين عن الحق إنما زاغوا في الأصول لا في الفروع – بأن المراد بالأصول عنده القواعد الكلية سواء تعلقت بأصول الفقه أم بأصول الدين. وإذا ثبت هذا فلا يتصور حصول التشابه فيها بل في فروعها التي تعتبر أصولا عند المخالف "فالآيات الموهمة للتشبيه، والأحاديث التي جاءت مثلها فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي، كما أن فواتح السور وتشابهها واقع ذلك في بعض فروع من علوم القرآن"[425].

ج – كذلك مما انبنى على ما سبق : تحرزه من إجراء التأويل على المتشابه الحقيقي وتجويزه في الإضافي، لأن التأويل لا يعتد به إلا إذا تعضد بدليل، وقد مر أن المتشابه الحقيقي هو ما تعذر فيه ما يسعف على معرفة المراد منه.

---

423) نفسه 96/3.
424) نفسه 96/3.
425) الموافقات 97/3

وإذا كـــان كذلـــك "فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسور على ما لا يعلم وهو غير محمود، وأيضا فإن السلف الصـــالح مـــن الصـــحابة والتابعين ومن بعدهم من المقتدين بهم لم يعرضوا لهذه الأشياء ولا تكلموا فيها بمقتضى تعيين تأويل من غير دلـــيل وهـــم الأسوة والقدوة، وإلى ذلك فالآية مشيرة إلى ذلك بقوله تعـــالى: **(فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه)** [426] الآية، ثم قال:

(والراســـخـــون في العلـــم يقولـــون آمنا به كل من عند ربنا) [427][428].

أما إذا كان من قبيل الإضافي، فالتأويل لازم له إذا تعين بدليل "كما بين العام والخاص والمطلق والمقيد والضروري والحاجي وما أشبه ذلك لأن مجموعهما هو المحكم"[429].

ممـــا سبق يتبين أن اتساع نظرة الشاطبي للمحكم والمتشابه ورده كـــل مـــا هو واضح إلى الأول، وكل ما هو خفي إلى الثاني أغناه عن التزام طريقة الأصوليين في بسط القول في أنواع واضح الدلالـــة وخفيها، ومع ذلك سأحاول في هذا المقام بيان طريقته في تـــناول بعـــض الألفاظ التي يتحصل منها أو من تقابلها مع غيرها البيان الذي يتعين به مفهوم المحكم.

وخدمـــة منه لرد ما هو واضح بين المعنى إلى المحكم، وما هو خفيه إلى المتشابه، عاد بعد أزيد من مائتي صفحة للحديث عما هـــو مبيـــن من الألفاظ وما هو مجمل، فكانت هذه فرصة للحديث عنهما في هذا الموضع.

---

426) آل عمران 7.

427) آل عمران 7.

428) الموافقات 99/3.

429) نفسه 98/3.

2) المبين والمجمل :

أ – **المبين** : المبين في اللغة من البيان وهو في الأصل مصدر بان الشيء بمعنى تبين وظهر[430].

وقد عرفوه في الاصطلاح بتعاريف منها :

– أنه "اللفظ الناص على معنى غير متردد متساو"[431].

– ومنها أنه "اللفظ الدال بالوضع على معنى إما بالأصالة، وإما بعد البيان"[432].

ومنها أنه "ما فهم منه عند الإطلاق معنى معين من نص أو ظهور بالوضع أو بعد البيان"[433].

والمبين عند الشاطبي من مشمول المحكم، وهو ما اتضح معناه وظهر المراد به وخرج من حيز التشابه والإجمال[434] ويدخل فيه. كما مر ما كان واضح الدلالة بنفسه أو بغيره، وقد عالجه في إحدى عشرة مسألة دار الحديث فيها عن بيان النبي صلى الله عليه وسلم وبيان العالم وعن البيان القولي والفعلي وعن الفرق بينهما وعن مكانته في مباحث الأحكام التكليفية والوضعية. وختم بحديثه عن الفرق بين بيان النبي صلى الله عليه وسلم وبيان الصحابة[435].

---

430) الكليات 230 ولسان العرب 68/13.
431) شرح مختصر الروضة 671/2.
432) شرح تنقيح الفصول 274.
433) شرح مختصر الروضة 671/2.
435) ينظر الموافقات 337/3 ــ 341.

ولعل القدر الذي يتبين به معنى المبين لا يدعو إلى ملاحقة صوره وعرض مباحثه كما هو الشأن عند الأصوليين[436]. وبذلك كان كل بيان لازم اللفظ طبعا، أو وقع عليه وضعا صار به واضحا[437] مبينا وهو كما ذكرت من ما صدقات المحكم متضح الدلالة.

ب ــ المجمل :

المجمل في اللغة من الجمل وهو الخلط والجمع[438]. وفي اصطلاح المتكلمين هو "ما لا يفهم المراد من لفظه ويفتقر في بيانه إلى غيره"[439].

وقيل هو "ما لا يمكن معرفة المراد منه"[440].

وقيل هو "ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه"[441] وهو في اصطلاح الحنفية "ما لا يطاوع العمل به إلا ببيان يقترن به"[442].

---

436) الذين جرت عادتهم "برسم كتاب البيان وليس النظر فيه مما يستوجب أن يسمى كتابا" المستصفى 364/1.

437) كالمجمل من مبينه والمؤول من ظاهره والمخصص من عامه والمقيد من مطلقه. ينظر الموافقات 86/3.

438) لسان العرب المجلد 501/1.

439) الحدود للباجي 45. وجاء في أحكام ابن حزم 42/1: "لفظ يقتضي تفسيرا يؤخذ من لفظ اخر".

440) المعتمد 293/1.

441) الإحكام للآمدي 165/2 وجاء في محصول الرازي 463/1: "المجمل ما أفاد شيئا من جملة أشياء هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه".

442) ميزان الأصول 355.

وقد ذهب صاحب الميزان إلى أنه نوعان من حيث اللغة ونوعان من حيث الشرع: "أما أحد نوعي اللغة فأن يكون اللفظ واقعا على معلوم الأصل مجهول الوصف عند السامع دون المتكلم، قال الله تعالى: **(فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه)**[443] وذلك نحو قوله تعالى: **(وآتوا حقه يوم حصاده)**[444] وقوله تعالى: **(أقيموا الصلاة)**[445] فإنه معلوم الأصل مجهول القدر.

والنوع الثاني في اللغة هو المشترك هو أن يكون المراد بالكلام المشترك بين الشيئين وأكثر كالقرء والعين ونحوهما معلوما عند المتكلم أحدهما عينا وهو مجهول عند السامع.

- أحدهما أن يكون اللفظ استعمل في بعض ما وضع له اللفظ كالعام الذي خص منه بعض مجهول، والثاني أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له اللفظ كالمجاز فقبل البيان يكون مجملا"[446].

أما المجمل عند الشاطبي فكل لفظ خفيت دلالته واشتبه على السامع معرفة المراد منه قبل النظر في مبينه.

والقاعدة المقررة عنده أن الإجمال لا يتعلق بما مجاله التكليف "فإن كان في القرآن شيء مجمل فقد بينته السنة كبيانه للصلوات الخمس في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها وللزكاة ومقاديرها وأوقاتها وما تخرج منه من الأموال وللحج"[447] وهذا راجع إلى التشابه الإضافي.

---

443) القيامة 17 ــ 18.

444) الأنعام 142.

445) جزء آية وردت في البقرة 43 والروم 31 والمزمل 20.

446) ميزان الأصول 341.

447) الموافقات 342/3.

أمـــا إذا وجـــد فـــي الشريعة مجمل بالمعنى الآخر وهو ما انعدمـــت فيه أوجه البيان "فلا يصح أن يكلف بمقتضاه لأنه تكليف بالمحال وطلب ما لا ينال"[448].

وبـــتوقع ورود الإجمال الداخل في مفهوم التشابه الحقيقي – وهـــو قلـــيل كمـــا مر – لا يطلب به "إلا الإيـــمان به على المعنى المـــراد منه لا على ما يفهم المكلف منه"[449]. والنتيجة التي انتهى إلـــيها هي أنه "إذا جاء في القرآن مجمل فلابد من خروج معناه عن تعلـــق التكليف به"[450]. وبقيت هنا مسألة تتعلق بحديثه عن نوعين آخرين من الإجمال:

أحدهمـــا : عام يتـــعلق بعموم المكلفين، ومثاله قوله تعالى: "أقـــيموا الصـــلاة"، و"أنفقـــوا ممـــا رزقنـــاكم"[451] فإنه لا يفهم المقصود به من أول وهلة، فجاءت أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله مبينة لذلك[452].

---

448) نفسه 343/3.
449) نفسه 343/3.
450) نفسه 345/3.
451) ورد النص في الموافقات هكذا والصواب أنهما آيتان منفصلتان وردت ثانيتهما وهي قوله تعالى: **(وأنفقوا مما رزقناكم)** في سورة المنافقون 10.
452) الموافقات 83/3.

والثاني : خاص يتعلق ببعض المكلفين دون بعض ومثاله: "قصة عدي[453] بن حاتم في فهم الخيط الأبيض من الخيط الأسود حتى نزل بسببه "من الفجر"[454]"[455].

ممـــا ســـبق يتبين مدى إخلاص الشاطبي لرد ما هو واضح الدلالـــة إلـــى المحكم المبين، وما هو خفيها إلى المتشابه المجمل، وفـــيما يلي عرض لبعض ما بقي من طريقته في بحث الألفاظ من حيث تمايزها الدلالي ويتعلق الأمر بـــ:

3) الظاهر والمؤول :

لقـــد مـــر بـــنا في كلام سابق ما يشير إلى اعتناء أصوليي المتكلميـــن والأحـــناف بتنزيل الألفاظ منازلها في الأوضحية وفق درجاتها الدلالية.

أمـــا الشـــاطبي فبحكم انشغاله بسوق مادته الأصولية ضمن مقتضياته المنهجية، فإنه لم يلتزم في تقرير مسائله بما تواتر العمل بـــه عند غيره، لذلك جاء حديثه عن مباحث الألفاظ متفقا مع دعوته كـــل من رام صناعة الاجتهاد إلى الإلمام بالمقاصد الشرعية والعلم باللغـــة العربية فهما في اعتباره قطبان متكاملان من حيث إنه جعل الأول مقدمـــــا علـــى الثاني، كما جعل الثـــاني سببا في معرفـــة الأول[456].

---

453) "عـــن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله ما الخيط الأبيض من الخيط الأسود؟ أهما الخيطان؟ قال: إنك لعريض القفا إن أبصرت الخيطين ثم قال لا، بل هما سواد الليل وبياض النهار" ينظر فتح الباري 182/8.

454) فـــي قوله تعالى: **(وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر)** البقرة 186.

455) الموافقات 83/3.

456) ينظر الموافقات 324/4.

وإذا كان قد استطاع بالاستقراء حل كثير من الإشكالات المتعلقة بتجاوز مسألة الظن في الأدلة الفقهية، فهذا لا يعني إهماله لما استغنى عنه بهذا الاستقراء، ومنه مباحث الألفاظ التي قدمت بشأنها تصورا عاما عن نظرته إليها كقيد في الدلالة اللفظية، وكعنصر في الحدث اللساني في سياقه اللغوي والشرعي.

وسأتحدث الآن عن تمام تصوره لها في إطار تراتبها الدلالي، وهذا يقتضي ـ قبل التكلم عن الظاهر ـ البدء بما لا يتطرق إليه الاحتمال وهو النص.

نص الشاطبي في مواطن متفرقة من موافقاته على قلة النص وندوره في الكلام العربي فـ"لسان العرب يعدم فيه النص أو يندر إذ تقدم أن النص إنما يكون نصا إذا سلم عن احتمالات عشرة، فإذا ورد دليل منصوص وهو بلسان العرب فالاحتمالات دائرة به، وما فيه احتمال لا يكون نصا على اصطلاح المتأخرين"[457].

إذا ثبت هذا فلم يبق ـ على حد تعبيره ـ إلا الظاهر والمجمل "فالمجمل الشأن فيه طلب المبين أو التوقف، فالظاهر هو المعتمد إذا"[458]. فماذا عن الظاهر؟

أ – اللفظ الظاهر :

الظاهر لغة مشتق من الظهور وهو الوضوح والانكشاف[459] وقد عرفه المتكلمون بتعاريف منها:

أنه "ما لا يفتقر في إفادة ما هو ظاهر فيه إلى غيره"[460].

---

457) نفسه 4/324 ـ 325.

458) الموافقات 4/325.

459) لسان العرب المجلد 4/655.

460) المعتمد 1/295.

- ومنها أنه "هو المعنى الذي يسبق إلى فهم السامع مع المعاني التي يحتملها اللفظ"[461].

- واختار الآمدي أنه "ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا"[462].

- فقوله : "بالوضع الأصلي" كالأسد للحيوان المفترس.

- وقوله أو العرفي "كالغائط للخارج المستقذر بعد أن كان للمكان المطمئن من الأرض.

- وقوله : "ويحتمل غيره" إشارة إلى أن الظاهر من قبيل ما يتردد الاحتمال فيه بين معنيين أو أكثر هو في أحدها أظهر فيخرج به النص لأن دلالته قطعية، والمؤول لأن دلالته مرجوحة. ودلالة الظاهر عندهم ظنية لطريان صفة التردد عليها وحكمه لزوم العمل بموجبه حتى يأتي ما يدل على أن المراد به خلافه.

أما الأحناف فالظاهر عندهم هو ما يعرف المراد منه "بنفس السماع من غير تأمل وهو الذي يسبق إلى العقول والأفهام لظهوره موضوعا فيما هو المراد"[463].

فالمعتبر فيه عندهم ما استفيد معناه الوضعي من مجرد الصيغة مع عدم اشتراط سوق الكلام من أجله وقبوله النسخ والتأويل والتخصيص، ومثاله قوله تعالى: **(وأحل الله البيع وحرم الربا)**[464]

---

461) الحدود 43.
462) الإحكام للآمدي 197/1.
463) أصول السرخسي 163/1.
464) البقرة 274.

فإنه ظاهر في إحلال البيع وتحريم الربا، فهم ذلك من مجرد سـماع الصـيغة مع أن السياق لا يقتضيه أصالة لأن الآية سيقت لبـيان نفي المماثلة بين البيع والربا ردا على الذين قالوا **(إنما البيع مثل الربا)**[465].

وحكمـه لزوم العمل بما عرف منه اتفاقا، فهو عند كل من المتكلميـن والأحناف مما يقبل الاحتمال إذا ظهرت مرجوحيته فإذا بدا رجحانه كان نصا كما هو منقول عن الإمام الشافعي[466] وكما هو في عبارة ابن حزم[467] وصاحب الميزان[468].

ولم يخالف الشاطبي غيره في أن الظاهر يأتي بعد النص في الدلالـة، وربمـا علل مأخذه في الاعتماد عليه بما علم من مذهبه القاضي باتباع ما هو أكثري مقابل ما هو أقلي.

ولمـا كـان اللفـظ وسيلة للتواصل وأداة للتخاطب، وكان الظاهـر يمثل ما هو أكثري فيه، فإنه بات لزاما على من رام فهم الشـريعة والإحاطة بمقاصدها الاعتماد عليه والتعلق بدلالته، لذلك دافع عن مشروعية الأخذ به مستدلا عليها بخمسة أوجه:

أحدها : أن به تعرف المقاصد الشرعية بناء على "أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصده [469] ولما كان النص يعدم أو يندر فيه لم يبق إلا الركون إلى الظاهر.

---

465) البقرة 274.
466) ينظر المعتمد 294/1 والمستصفى 384/1.
467) الإحكام لابن حزم 42/1.
468) ميزان الأصول 350.
469) الموافقات 324/4.

والثانـــي : أن الإقدام على تجويز الاعتراض عليه من جهة احتماليـــته يؤدي إلى توهين الاستمساك بالأدلة الشرعية إذ "لو جاز الاعـــتراض على المحتملات لم يبق في الشريعة دليل يعتمد لورود الاحـــتمالات وإن ضـــعفت،.. فيؤدي إلى القول بضعف جميع أدلة الشرع أو أكثرها وليس كذلك باتفاق"[470].

- والثالـــث : أن الاعـــتراض علـــى أصل العمل بالظواهر ذريعـــة إلـــى "أن لا تقـــوم الحجـــة على الخلق بالأوامر والنواهي والإخـــبارات إذ ليست في الأكثر نصوصا لا تحتمل غير ما قصد بها، لكن ذلك باطل بالإجماع والمعقول، فما يلزم عنه كذلك"[471].

- والـــرابع : أن تجويـــز هدم قاعدة العمل بالظواهر بشائبة الاحـــتمال تحفـــيز للزائغين الذين استطاعوا "تطربق الاحتمال في الحقائق العادية أو العقلية، فما بالك بالأمور الوضعية"[472].

- والخـــامس : أن خرق مبدأ الأخذ بالظواهر مناف لمعهود الخطاب القرآني الذي اعتمد في بث أحكامه على المألوف من كلام العرب، وقد تقدم أن من عاداتها في تصريف أساليبها إجراء الألفاظ على ظواهرها.

وقد حذر في نهاية حديثه عن هذا الوجه من مغبة الزيغ عن الأخـــد بالظواهـــر والاستعاضة عنها بالأدلة العقلية، فذكر ما وقع لأنـــاس "اعـــتمدوا علـــى مقدمات عقلية غير بديهية ولا قريبة من البديهـــية هربا من احتمال يتطرق في العقل للأمور العادية، فدخلوا في أشد ممـــا منه فروا، ونشـــأت مباحث لا عهـــد للعرب بها وهم

---

470) نفسه 325/4.

471) الموافقات 325/4.

472) نفسه 325/4.

المخاطبون أولا بالشريعة فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم وباحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجهل بها على الدين بفساد، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالا وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود"[473].

إن انتصار الشاطبي لمبدأ الأخذ بالظواهر، واعتراضه على إطراح العمل بها من جهة ما تحتمله لا يعني رفضه التام إمكان العدول عنها إلى غيرها بشرط "أن يدل دليل على الخروج عنها فيكون ذلك داخلا في باب التعارض والترجيح أو في باب البيان"[474].

هذا عن الظاهر، فماذا عن المؤول؟

ب – اللفظ المؤول :

المؤول في اللغة من آل يؤول إذا رجع[475]، وقد تحدث عنه الأصوليون ضمن مباحث التأويل الذي عرفه الغزالي من المتكلمين بأنه عبارة "عن احتمال يعضده دليل يصير أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر"[476] وهو اختيار الرازي[477] إلا أن الآمدي نازعهما فيه من ثلاثة أوجه:

– الأول : أن التأويل ليس هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه، بل هو نفس حمل اللفظ عليه، وفرق بين الأمرين.

---

473) نفسه 327/4.
474) نفسه 328/4.
475) لسان العرب المجلد 130/1.
476) المستصفى 368/1.
477) المحصول 463/1

- الثاني : أنه غير جامع فإنه يخرج منه التأويل بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه إلى غيره بدليل قاطع غير ظني حيث قال: يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر.

- الثالث : أنه أخذ في حد التأويل من حيث هو تأويل وهو أعم من التأويل بدليل ولهذا يقال : تأويل بدليل وتأويل من غير دليل[478].

والتأويل الصحيح عنده هو "حمل اللفظ على غير مدلول الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده"[479].

- فقيد "الحمل" في التعريف مشعر بأن التأويل صرف اللفظ وليس هو نفسه الاحتمال. جاء في شرح العضد على المختصر: "الاحتمال ليس بتأويل إنما التأويل هو الحمل عليه والاحتمال شرط له، إذلا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمله"[480].

فالمؤول بهذا الاعتبار ما يقابل الظاهر، وضابطه أن اللفظ إن كان مراده لا يحتمل الصرف لظهوره في معناه سمي ظاهرا، وإن احتمله بدليل سمي مؤولا، والأصل العمل بالظاهر إذا ثبت رجحانه، فإذا ثبتت مرجوحيته بالنسبة لموّوله تعين العمل به بدليل يعضده.

---

478) الإحكام للآمدي 198/2.
479) نفسه 198/2.
480) شرح العضد 169/2.

ـ والمــــؤول فـــي الاصـــطـــلاح الحنفي عند من عده قسما رابعــا[481] من الأقسام الراجعة إلى الوضع عبارة عن "تبين بعض مـــا يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد"[482] ذلك أن المشترك إذا بين المراد منه بدليل قطعي سمي مفسرا، وإذا تم ذلك بدليل ظني سمي مؤولا"[483].

وحكـــم المؤول عندهم وجوب العمل بموجبه دون العلم لعدم إفادته القطع فهو بمنزلة خبر الواحد عندهم[484].

أمـــا الشـــاطبي فلم يعالج المؤول كمصطلح في موطن معين وإنمـــا تحدث عنه ضمن مباحث التأويل. والمعروف من كلامه أن الأصـــل اتباع الظواهر ولا يجوز العدول عنها إلا بموجب شرعي يتعيـــن بسببه طرق باب التأويل لذلك وطأ له ببيان محله أولا حيث عيـــنه فـــي المتشـــابه الإضافي الذي يشمل في مفهومه كل ما هو بحاجـــة إلـــى بيان إذا تعلقت به شائبة الاحتمال. ونفاه عن المتشابه الحقيقي، لأنه قليل ولا يتعلق به تكليف إلا من جهة الإيمان به على مقتضـــى إرادة واضـــعه "فالكلام في مراد الله تعالى من غير هذه الوجوه تسور على ما لا يعلم وهو غير محمود"[485].

ثـــم انـــتقل بعـــده للحديث عما يجب أن يراعى في المؤول المعدول به عن الظاهر فذكر لذلك ثلاثة شروط:

---

481) لـــبعض المتأخريـــن تحفـــظ من إيراد المؤول في هذه القسمة لذلك استعاضوا عنه بـــالجمع المنكر، ووجه ذلك التحفظ أن المعدود من أقسام الوضع ليس مطلق المؤول بـــل المؤول من المشترك الذي ترجح بعض معانيه بدليل ظني ليكون من أقسام النظم صيغة ولغة وإلا كان مفسرا فيخرج عن هذه القسمة" المرآة 36.

482) أصول السرخسي 127/1.

483) ينظر شرح التلويح 33/1.

484) أصول السرخسي 163/1.

485) الموافقات 99/3 والاعتصام 252/1.

- الأول : أن يـرجع إلـى معنى صحيح في الاعتبار وأن يكـون اللفظ المؤول قابلا له[486] وإلا وجب التمسك بالظاهر لأنه في حق المجتهد هو الدليل.

الثاني : أن يكون الخروج عن مقتضى الظاهر لدليل أقوى، وإلا أدى إلى الأخذ بالمرجوح دون مرجح، فهو من باب من "أراد تصحيح الدليل بأمر باطل"[487].

- والثالـث : أن يكـون هذا العدول مما يصح معه اعتبار المؤول دليلا فـ"تأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلا في الجملة فرده إلى ما لا يصح رجوع إلى أنه دليل لا يصح على وجه وهو جمع بين النقيضين"[488].

هذا عن الظاهر والمؤول، فماذا عن العام والخاص؟

4) العام والخاص :

يعتـبر مبحث العام والخاص من مهمات المسائل التي خرج بهـا الشـاطبي عما حد لها في الدرس الأصولي، حيث ناقشها بما يـتفق وتصوراته المنهجية القائمة على النظر إلى القضايا الشرعية في سياقاتها الاستقرائية.

والعام لغة مشتق من العموم وهو مستعمل في معنيين :

- أحدهما : الاستيعاب والاستغراق.
- والثاني : الكثرة والاجتماع[489].

______

486) نفسه 100/3.
487) نفسه 101/3.
488) الموافقات 101/3.
489) ميزان الأصول 254.

فالذين تمسكوا بالاجتماع دون الاستيعاب عرفوه بأنه ما انتظم جمعا من الأسماء والمعاني. جاء في أصول السرخسي: "العام ما انتظم جمعا من الأسماء لفظا ومعنى"(490).

والذين راعوا الاجتماع والاستيعاب عرفوه بأنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد"(491).

ومنشأ الخلاف بين الفريقين أن أولهما يرى أن العموم كما يتصور في الألفاظ يتصور في المعاني أيضا "كعموم المطر والخصب والقحط للبلاد، ولذلك يقال: عم المطر والخصب ونحوه"(492).

والثاني يرى أن العموم من عوارض الألفاظ وأن "المعاني لا عموم لها لأن المعنى واحد وإنما كثرت محاله أو يكون في كل محل على حدة وكل واحد غير الآخر، ولكنه من جنسه، وقولهم: عم الخصب والمطر فهو مجاز(493) لكثرة محال ذلك المعنى"(494).

وحكم العام أنه موجب لمتناوله قطعا عند مشايخ الأحناف وظاهرا عند جمهور المتكلمين، وهؤلاء يسمون أصحاب العموم.

وأما أصحاب الخصوص فذهبوا إلى حمل العام على أقل ما يدل عليه لفظ الجماعة أو الجنس، فالمستيقن منه هو ما حمل على أخص الخصوص "كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك"(495).

---

490) أصول السرخسي 125/1.

491) ينظر المعتمد 189/1 والحدود 44 والإحكام للامدي 54/1 والأحكام لابن حزم 44/1.

492) شرح العضد 101/1.

493) نفسه 101/1.

494) ميزان الأصول 255 والمعتمد 184/1 والمرآة 154.

495) شرح التلويح 38/1.

أمـــا الواقفـــية فقـــالوا بالتوقف حتى يقوم الدليل على إرادة العموم أو الخصوص، فهم يرون أن صيغ العموم لا تفيد عموما ولا خصوصـــا بل هي مشتركة بينهما أو مجملة فيتوقف في حق العمل والاعـــتقاد جمـــيعا إلا أن يقوم الدليل على المراد، كما يتوقف في المشترك أو كما يتوقف في المجمل"[496].

والـــذي عليه الأكـــثر أن للعمـــوم صيغا، وإنما الخلاف في جهة وضعها فالجمـــهور يرى أنها وضـــعت على الحقيـــقة، وقال قـــوم علـــى المجازوهـــي في الخصوص على الحقيقة وتردد قول الأشعري بين الوقف والاشتراك[497].

ثـــم إن القائليـــن بالعموم اتفقوا على قطعية دلالته إن شهدت القرائـــــن بها كقولـــه تعالى : "والله بكل شيء عليم"[498] واتفقوا علـــى ظنيـــته إذا ثبت أنه مخصـــوص، واختلفوا في العاري عن القرائن.

فذهب المتكلمون وبعض الأحناف إلى أن دلالته على الأفراد الداخلــــة فـــي مفهومـــــه ظنية لأنه لا قطع مع ورود الاحتمال، ومنشـــــأ الاحـــتمال هـــنا أن أكـــثر العمومات في القرآن والسنة مخصصـــة أو قابلـــة للتخصـــيص وهو "أغلب وجودا في استعمال الناس"[499].

---

496) كشف الأسرار 299/1 واصول السرخسي 132/1 وميزان الأصول 277.

497) المعتمد 194/1 وشرح العضد 102/2.

498) النساء 175.

499) الميزان 303.

وتمسك جمهور الحنفية بقطعيته إلى أن يقوم الدليل على خلافه[500]. ومما انبنى على هذا أن القائلين بقطعيته خولوا له صلاحية الدليل القطعي بحيث لا ينهض له عند التدافع إلا ما يقابله من القطعي، فهو عند الأحناف مما لا يجوز تخصيصه بخبر الآحاد أو القياس.

ويبقى التساؤل حول العام المخصص قائما من وجهين:

- أحدهما : هل يبقى عاما في الباقي بطريق الحقيقة أم يصير مجازا؟

- والثاني : هل يبقى حجة في حق العلم والعمل في الباقي أم يبقى حجة في حق العلم دون العمل، ويصح الاستدلال به بعد التخصيص أم لا يبقى حجة أصلا؟

فبخصوص الوجه الأول ذكر الآمدي أن الخلاف فيه على ثمانية مذاهب اختار منها القول بالمجاز "سواء كان المخصص متصلا أو منفصلا عقليا أو لفظيا"[501].

أما بخصوص الوجه الثاني، فالذين قالوا بظنية العام اعتبروا دلالته بعد التخصيص ظنية كذلك.

والذين قالوا بقطعيته اختلفوا في المخصوص منه، فذهب بعضهم إلى أنه لا يبقى حجة كيفما كان دليل الخصوص، وذهب آخرون إلى أنه يبقى حجة، واختار البعض التفصيل مراعين في ذلك طبيعة المخصص ومقدار ما يبقى بعد التخصيص[502].

---

500) ينظر مراة الأصول ص 84.

501) الإحكام الآمدي 77/2.

502) ميزان الأصول 290. والإحكام للآمدي 80/2. والمعتمد 265/1.

وأرى من نافلة القول أن أشير إلى أن العام المخصوص عند الأحناف لا يحافظ على نفس القطعية التي كانت له قبل. فالتخصيص في نظرهم شبهة تسلبه تلك الصفة فلا تكون له حينئذ مزية على بعض الأخبار والأقيسة[503].

- أما الخاص في اللغة فهو عبارة عن المنفرد، يقال اختص فلان بكذا إذا انفرد به، ومنه الخصاصة وهي الحاجة الموجبة للانفراد عن المال وعن أسباب المنال[504].

وفي الاصطلاح عبارة عن اللفظ الموضوع لمحصور معينا كان أو مبهما، فهو من قبيل اللفظ الدال على شيء بعينه لأنه مقابل للعام، والعام يدل على أشياء من غير تعيين[505]، وهو جامع لإطلاقين:

أحدهما : الخاص مطلقا : وهو ما دل على الواحد بالجنس كالحيوان أو النوع كالإنسان.

والثاني : خاص الخاص كالاسم الموضوع للمسمى المعلوم[506].

---

503) ينظر أصول السرخسي 144/1 والتقرير والتحبير 265/1.

504) ينظر ميزان الأصول 297.

505) شرح مختصر الروضة 550/2.

506) ينظر ميزان الأصول 298 وشرح التلويح 35/1 وجاء في إحكام الأمدي 55/2.
"والحق في ذلك أن يقال : الخاص قد يطلق باعتبارين : الأول وهو اللفظ الواحد الذي يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كأسماء الأعلام من زيد وعمرو ونحوه. والثاني ما خصوصيته بالنسبة إلى ما هو أعم منه وحده أنه اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله".

ودلالـــة الخـــاص باتفـــاق الأصـــوليين قطعية[507] وقابليته للاحتمال من حيث الإمكان غير قادحة فيها كإمكان احتماله المجاز والتقييد لذلك منعوا صرفه عن معناه استنادا إلى احتمال ناشئ عن غـــير دلـــيل لأنه "مبين في نفسه"[508] أما إذا تعين الدليل الموجب لذلك الصرف فإن دلالته تصبح ظنية.

أما الشاطبي فقد اتســـم حديثـــه عن مبحـــث العـــام – كما أشـــرت ـــ بتجاوز طريقة الأصوليين فعمل على إخضاعه لطريقته فـــي تـــناول القضايا الشرعية، واستدعى منه ذلك التنصيص ابتداء على مفهوم العام عنده.

فالعام في موافقاته يطلق بحسب الاعتبارات الآتية:

ـــ أحدهـــا : باعتبار ما تدل عليه الصيغ في أصل وضعها علـــى الاطـــلاق، وإلى هذا "قصد الأصوليين فلذلك يقع التخصيص عـــندهم بالعقل والحس وسائر المخصصات المنفصلة"[509].

والثانـــي : "بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها وإن كان قصد الوضع على خلاف ذلك وهذا الاعتبار اســـتعمـــالي، والأول قياســـي. والقـــاعدة في الأصول العربية أن الأصـــل الاســـتعمالي إذا عـــارض الأصـــل القياســـي كان الحكم للاستعمالي"[510].

---

507) شرح التلويح 35/1.
508) أصول السرخسي 128/1.
509) الموافقات 268/3 ـــ 269
510) نفسه 269/3.

وقد ترتب عن ذلك أن النظر إلى العام في أصل وضعه اللغوي قد يقبل التخصيص أما إذا نظر إليه في وضعه الاستعمالي فلا يحتاج إلى تخصيص لأن بالمساقات تعرف دلالات الصيغ، ولأن المعنى الإفرادي قد لا يعبأ به إذا اتضح المراد بالمعنى التركيبي ف"العرب تطلق ألفاظ العموم بحسب ما قصدت تعميمه مما يدل عليه معنى الكلام خاصة دون ما تدل عليه تلك الألفاظ بحسب الوضع الإفرادي، كما أنها أيضا تطلقها وتقصد بها تعميم ما تدل عليه في أصل الوضع، وكل ذلك مما يدل عليه مقتضى الحال"(511).

ومن أمثلة الاستغناء عن التخصيص لظهوره في مقاصد اللسان أن العرب لا تقول: "من دخل داري أكرمته إلا نفسي" و"أكرمت الناس إلا نفسي"(512) وإنما تكتفي بقولها: "من دخل داري أكرمته" فالاستعمال مشعر ببيان المراد من وضع الصيغ دون حاجة إلى التنصيص على مخصص يخرج منها ما هو غير مقصود.

وبهذا يعلم أن للفظ العربي أصالتين: "أصالة قياسية وأصالة استعمالية، فللاستعمال هنا أصالة أخرى غير ما للفظ في أصل الوضع وهي التي وقع الكلام فيها وقام الدليل عليها في مسألتنا، فالعام إذا في الاستعمال لم يدخله تخصيص بحال"(513).

---

511) نفسه 269/3.

512) الموافقات 270/3.

513) الموافقات 274/3. وجاء في موطن آخر :
"وإذا نظرنا إلى التخصيص بالغضب اليسير فليس من تحكيم العقل بل فهم من معنى التشويش، ومعلوم أن الغضب اليسير غير مشوش فجاز القضاء مع وجوده بناء على أنه غير مقصود في الخطاب، هكذا يقول الأصوليون في تقرير هذا المعنى، وإن مطلق الغضب يتناوله اللفظ لكن خصصه المعنى.=

وإذا كـان مـنهجه يقتضـي تقديم الوضع الاستعمالي على القياسي فإنه ميز في الأول بين نوعين:

- أحدهما : الوضع الاستعمالي العربي.

- والثانـي : الوضـع الاستعمالي الشرعي، وهذا يقدم عند النظر علـى الأول لأن "نسبة الوضع الشرعي إلى مطلق الوضع الاستعمالي العربـي كنسـبة الوضع في الصناعات الخاصة إلى الوضع الجمهوري"[514] .

والحاصـل عـنده "أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال ووجوه الاستعمال كثيرة ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان فإن قوله **(تدمر كل شيء بأمر ربها)**[515] لم يقصد به أنها تدمر السموات والأرض والجبال ولا المياه ولا غيرها مما هو في معناها، وإنما المقصود: تدمر كل شيء مرت عليه مما شأنها أن تؤثر فيه علـى الجملـة ولذلك قال : **(فأصبحوا لا ترى إلا مساكنهم)**[516] وقال في الآية الأخرى **(ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم)**[517][518].

فجعلـه مقتضيات الأحوال ضابطا لوجوه البيان مشعر بقوة اعتماده السياق في أبحاثه الدلالية.

= والأمر أسهل من غير احتياج إلى تخصيص، فإن لفظ غضبان وزنه فعلان وفعلان فـي أسماء الفاعلين يقتضي الامتلاء مما اشتق منه، فغضبان إنما تستعمل في الممتلئ غضبا حتى كأنه قال: لا يقضي القاضي وهو شديد الغضب أو ممتلئ من الغضب، وهذا هو المشوش فخرج المعنى عن كونه مخصصا وصار خروج يسير الغضب عن النهي بمقتضى اللفظ لا بحكم المعنى" الموافقات 90/1.

514) الموافقات 275/3.

515) الاحقاف 24.

516) الاحقاف 24.

517) الذاريات 42.

518) الموافقات 271/3.

أمـا الاعتـبار الثالـث فيتعلق باستقراء مواقع المعنى حتى يحصـل منه فـي الذهن أمر كلي عام فيجرى في الحكم مجرى العمـوم المستفاد من الصيغ[519] وهو المعبر عنه بالعموم المعنوي وإلـيه قصـد في موافقاته التي جاء فيها: "ولا بد من مقدمتين تبين المقصـود من العموم والخصوص هاهنا، والمراد العموم المعنوي كـان لـه صـيغة مخصوصة أولا فإذا قلنا في وجوب الصلاة أو غيرها من الواجبات وفي تحريم الظلم أو غيره: إنه عام فإنما معنى ذلك أن ذلك ثابت على الإطـلاق والعمـوم بدليل فيه صيغة عموم أولا بـناء علـى أن الأدلة المستعملة هنا هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم حسبما تبين في المقدمات"[520].

وحاصل أوجه العموم عنده تتوزع بحسب فهمه إلى:

- ما تدل عليه الصيغة في وضعها الإفرادي العربي.
- ما تدل عليه المقاصد الاستعمالية في بعدها العربي.
- ما يستفاد من المقاصد الاستعمالية في بعدها الشرعي.
- ما تدل عليه الاستقراءات المعتبرة.

فالعـام المسـتفاد من الصيغ لا يخالف في إمكان تخصيصه كما هو الأمر عند الأصوليين.

ومعلـوم أن نظـرته إلى اللفظة في وضعها الإفرادي تتفق ومبدأ قبول الاحتمال لأنها جزئية لا تحقق القطع إلا بنظمها في كلي مشـروع. جـاء فـي الاعتصام عند حديثه عن قوله تعالى: **(فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول)**[521].

519) نفسه 298/3.
520) نفسه 260/3.
521) النساء 52.

"وقوله في شيء "نكرة في سيـــاق الشرط فهي صيغـــة من صيغ العموم[522] وجاء في الموافقات: "وكذلك العام مع الخاص إذ كان ظاهر العموم يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار"[523].

فقوله "أخرج" موذن بأن مفهوم التخصيص عنده موافق لما هو عند الأصوليين على شرطهم من حيث هو إخراج لا بيان.

أما إذا كان العام من قبيل ما تدل عليه المقاصد في بعديها العربي أو الشرعي فالتخصيص فيهما لا يعتبر إخراجا كما هو عند علماء الأصول، ووجه مخالفته لهم هو أنهم يرون التخصيص عبارة عن قصر العام على بعض أفراده فهو "إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه"[524]. أما هو فيرى أنه بيان وضع اللفظ لا خروجه عنه و"الفرق بينهما ظاهر وذلك أن ما ذكرنا هنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي، وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص فنحن بينا أنه بيان لوضع اللفظ، وهم قالوا إنه بيان لخروج اللفظ عن وضعه وبينهما فرق"[525].

---

522) الاعتصام 249/2.

523) الموافقات 108/3.

524) المحصول للرازي ج 1 ق 3 ص 7.

وعرف القرافي التخصيص بانه "إخراج ما يتناوله اللفظ العام أو ما يقوم مقامه بدليل منفصل في الزمان إن كان المخصص لفظيا أو بالجنس إن كان عقليا قبل تقرر حكمه" شرح التنقيح 51.

525) الموافقات 288/3.

وقـــد مثل لدور المقاصد الاستعمالية البيان لا الإخراج بما نقله عن ابن خروف الذي قال :

"ولو حلف رجل بالطلاق والعتق ليضربن جميع من في الدار وهو معهم فيها فضربهم ولم يضرب نفسه لبر ولم يلزمه شيء... قال : فكذا لا يدخل شيٌ من صفات الباري تعـــالى تحت الأخبار نحو قوله تعالى: **(خالق كل شيء)** الأنعام 103 لأن العرب لا تقصد ذلك ولا تنويه... وهذا معلوم من وضع اللسان" الموافقات 270/3.

وأمـــا إذا كان العام من قبيل ما انتظم في استقراءات معتبرة فهـــو قطعي تجري عليه أحكام الكليات التي لا يرقى إليها الاحتمال بحـــال والتخصيص منه ـ فالقول به هنا يؤدي إلى "إبطال الكليات القرآنـــية وإسقاط الاستدلال به جملة إلا من جهة التساهل وتحسين الظـــن لا علـــى تحقـــيق النظر والقطع بالحكم، وفي هذا إذا تؤمل توهين الأدلة الشرعية وتوهين الاستناد إليها"[526].

لذلـــك كـــان إطـــلاق القول بأن ما من عام إلا وقد خصص مؤديا إلى توهين مدارك الكليات. وهذا ما جعل بعض الناظرين في طـــريقة معالجـــته موضوع العمومات يستخلصون منها أنه يجاري الأحناف في القول بقطعيتها.

ولعـــل أول من فتح الذريعة إليه هو الأستاذ: محمد معروف الدواليبي في كتابه: "المدخل إلى علم أصول الفقه" الذي جاء فيه:

"غـــير أن الخـــلاف بين أرباب العموم أنفسهم في قوة دلالة العام على الحكم الذي جاء به العام أهو ظني أم قطعي؟ كان أعظم خطـــرا، فـــأخذ بـــالأول المالكية والشافعية والحنبلية، وأخذ بالثاني الأحناف وبعض علماء المالكية كالشاطبي"[527].

كمـــا أن أول مـــن انتقده في مذهبه ـــ حسب ما وصل إليه علمـــي ـــ هـــو الشـــيخ أحمد بن مبارك السجلماسي المتوفى سنة 1156 هــــ فـــي كتابه الموسوم بـ"تحرير مسألة القبول على ما تقتضيه قواعد الأصول والمعقول"[528] الذي تضمن الفصل الخامس مـــنه ردا مسهبا ناقش فيه الشاطبي في مسألتي العموم والخصوص معترضا عليه بتسعة أوجه أستأذن أن أقدمها مختصرة لأهميتها:

---

526) الموافقات 291/3.

527) المدخل إلى علم أصول الفقه 153.

528) مصور عن مخطوط في ملكية الفقيه العلامة محمد المنوني. ـــ رحمة الله عليه ـــ

ففـــي الوجه الأول : اكتفى بقوله : "إن كل ما رددنا به على الحنفـــية فـــي القطع نرد به على أبي إسحاق رحمه الله تعالى حرفا بحرف، وهو كاف في رد كلامه من أوله إلى آخره"(529).

- وفي الوجه الثاني اعترض عليه بجزمه الابتدائي بقطعية العموم وهو مخالف لما ورد في الأصول(530).

- وفي الثالث : رد عليه طريقته في إبعاد ما له تعلق بالظن عـــن الأدلة الفقهية، وعقب عليه بقوله: وإذا بطل اشتراط القطع في أدلـــة الأحكام الشرعية، وبطل انحطاط العام المخصوص عن رتبة الظنون، وظهر أن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعوا على العمل بالظواهـــر لم تبق فائدة لعدول الشاطبي رضي الله عنه عن طريقة الأصـــوليين إذ هـــي عين ما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم أجمعين'(531).

ـ وفي الرابع ذكر أن القول بظنية العام ــ عند الجمهور ــ لا تؤخـــذ علـــى إطلاقهـــا لأن "كل عام لا بد فيه من قطع وظن، فالقطع في أصل المعنى والظن فيما زاد عليه"(532) ثم استدل على مسألته بالظواهر التي ينظر إليها دلاليا من ثلاث جهات:

- جهـــة مقطوع بها وهي أصل الدلالة، ومظنونة وهي جهة الظهور، وبعيدة وهي جهة التأويل.

---

529) تحرير مسألة القبول ص 1.
والنسخة المصورة التي أملكها عبارة عن الجزء المتعلق بالفصل الخامس من الكتاب وهي مرقمة ابتداء من 1.

530) تحرير مسألة القبول ص 2.

531) تحرير مسألة القبول ص 3.

532) نفسه ص 4.

"فبالإضافة إلى جهة القطع يمنع التصرف بالإسقاط، وبالإضافة إلى جهة الظهور يكتفى في مسائل الظنون بالسبق إلى الفهم، وبالإضافة إلى جهة الاحتمال يصح التأويل المعضد بالدليل الراجح"[533].

وكذلك الشأن في العام الذي إذا أخرج كل ما دخل تحته "بقي اللفظ لغوا وبطلت جهة النصوصية منه قطعا"[534].

وفي الخامس والسادس والسابع حاول أن يرد عليه مذهبه في عمومية الاستعمال الشرعي من خلال حديثه عن النقل الذي ميز فيه بين ما يتعلق ببعض الحقائق الشرعية من صلاة وزكاة وغيرهما "فإن معانيها وما احتوت عليه من تفاصيل وشروط لا تعلم إلا من قبل الشرع ثم هي مع ذلك مباينة للمعاني اللغوية لها"[535] وبين ألفاظ العموم "فإن معانيها في الشرع هي بعينها معانيها في اللغة"[536].

ثم ختم كلامه عن دعوى العموم المستفاد من الاستعمال الشرعي بقوله: "وإذا كانت ألفاظ العموم تستعمل في لغة العرب تارة للعموم وتارة للخصوص وفي الشريعة كذلك والمعنى متحد فيها بطل دعوى النقل الشرعي والله أعلم"[537].

---

533) نفسه 4.

534) نفسه 4.

535) نفسه 5.

536) نفسه 5.

537) نفسه.

- وفي الثامن والتاسع ذكر مذهب الشاطبي في أن العام المخصوص بمنفصل لا تخصيص فيه لأن ما خرج بمنفصل لا دخل له في العموم أصلا. وأن المخصوص بمتصل لا تخصيص فيه أيضا لأن الكلام بآخره، ورد عليه بأنه مسبوق فيه بغيره، وأنهى كلامه عن هذه الردود بقوله: "ومع ذلك فالإمام الشاطبي رضي الله عنه إمام كبير، وعالم شهير، لا نبلغ قطرة من بحاره الزاخرة ولا نتجاوز نقرة من أنوار علومه الزاهرة، رزقنا الله رضاه، وحشرنا في حماه بمنه وفضله آمين والحمد لله رب العالمين"[538].

وقبل الإقدام على بحث ما ورد عند الأستاذ الدواليبي بشأن نسبة القول بقطعية العام للشاطبي، وعند الشيخ أحمد بن مبارك السجلماسي بشأن موقفه من التخصيص، لا بأس من تحرير محل النزاع أولا.

ولما كان الخلاف حائما حول حمى العام، فهذا يقتضي البحث في حقيقة هذا العام عند صاحب الموافقات، وهو - كما سبق - ما انتظم في كليات معتبرة، سواء كانت لفظية دل على قطعيتها التكرار والانتشار، أم استقرائية لا تقبل الظن والاحتمال.

وأخذنا بالعام على شرطه، لا يمنع من تصوره كما هو عند الأصوليين لذلك فإن البحث في أمر التخصيص عنده ينظر إليه ضمن الاعتبارات الآتية:

- فالعام المستفاد من الصيغ العربية في وضعها الإفرادي، يجري عليه التخصيص بالشكل الذي رامه الأصوليون، وفي موافقاته إشارات كثيرة له[539].

---

538) نفسه ص 8.

539) كقوله : "فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار" ينظر الموافقات 108/3 و345/1 و213/4 كما ينظر الاعتصام 141/1.

- وأمـــا العـــام المستفاد من الصيغ في وضعها الاستعمالي العربـــي أو الشـــرعي فـــإن ما يدخله من ذلك يسميه الأصوليون تخصيصا ويسميه هو بيانا[540].

- أمـــا العـــام المســـتفاد من الاستقراءات الشرعية، والذي يتجاوز فيه حدود الصيغ اللفظية ليشمل الأمور المعنوية فهذا قطعي لا يقبل احتمالا ولا تخصيصا.

وقد كان رحمه الله منطقيا مع نفسه عندما استهل حديثه عن العـــام ببيان المعنى الخاص له حيث قال: "والمراد العموم المعنوي كان له صيغة مخصوصة أولا... بناء على أن الأدلة المستعملة هنا إنما هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم حسبما تبين في المقدمات"[541].

إذا علـــم هذا فبأي وجه يمكن الاعتراض على الشاطبي في المبحـــث العام؟ ومن أي منطلق نحدد مجاراته للأحناف في القول بقطعيته؟

---

540) ودعوى أن لا فرق بينهما مردودة بقوله : "إن ما ذكر هنا راجع إلى بيان وضع الصيغ العمومية في أصل الاستعمال العربي أو الشرعي وما ذكره الأصوليون يرجع إلى بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص، فنحن بينا أنه بيان لوضـــع اللفظ وهم قالوا إنه بيـــان لخروج اللفـــظ عن وضعه وبينهما فرق" الموافقات 288/3.

541) الموافقات 260/3.

إنـــه بتأملـــي فيما أورده الشيخ أحمد بن مبارك السجلماسي تبيـــن لـــي أنه لم ينطلق من دائرة فهم أبي إسحاق للعام لأنه ركز حديـــثه فيه على ظنيته وإمكان تخصيصه بسائر المخصصات، ولم أجـــد فـــي كلامـــه حديثا عن العام بالشكل الذي رامه الشاطبي في موافقاته وهو المستفاد من "استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه فـــي الذهن أمر كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ"[542].

ولو وجه الشيخ عنايته لمناقشة الشاطبي في مفهوم العام على شـــرطه لكـــان للمســـألة مسار آخر، إلا أن عدوله عن ذلك يحتمل أمرين:

- فإمـــا أنـــه لم ينتبه لمفهوم العام الذي نص الشاطبي على قطعيته واستبعد إمكان تخصيصه.
- وإما أنه لم يجد فيما أصله في فهم هذا العام منفذا يعترض منه عليه فتركه إلى غيره.

وأحســـب أن العمومـــات الكلية المستقراة من مواقع مختلفة حيـــث يحصـــل مـــنها "في الذهن أمر كلي عام فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ"[543] لا ينازع في قطعيتها أحد.

أما عن إطلاق القول بنسبة قطعية العام إليه فأمر يحتاج إلى نظر بيانه أن المتأمل في كلامه يجده يشترط في تحقق تلك القطعية تكـــرار هذه العمومات واطـــرادها وانتـــشارها في مختلف أبواب الشريعة. فالعمومات الراجعة إلى استقراء المعاني الجزئية وضمها

---

542) نفسه 298/3.

543) انفسه 298/3.

في أسلاك كلية "إذا اتحد معناها وانتشرت في أبواب الشريعة أو تكررت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص فهي مجراة على عمومها على كل حال"(544).

أمـــا العمومات الراجعة إلى الصيغ الإفرادية أو التي لم يكن العموم فيها "مكررا ولا منتشرا في أبواب الفقه فالتمسك بمجرده فيه نظر فلابد من البحث عما يعارضه أو يخصصه"(545).

والنتيجة التي توصل إليها بمقتضى هذه التفرقة هي أن : "ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن بـــه إلى منزلة النص القاطع الذي لا احتمال فيه بخلاف ما لم يكن كذلـــك فإنـــه معرض للاحتمالات فيجب التوقف في القطع بمقتضاه حتى يعرض على غيره ويبحث عن وجود معارض فيه"(546).

وفـــي هـــذا مـــا يدل على أن حكمه على دلالة العام لم يكن واحـــدا الشـــيء الذي لا يصح معه إطلاق الحكم بنسبة قطعيته إلى مذهبه وبالتالي مناقشته فيها.

وحاصـــل الأمـــر أن طريقة تناول الشاطبي لمبحث العموم والخصـــوص اتسمت بنوع من الشمولية حيث ميز فيها بين مفهوم العـــام المســـتفاد مـــن الصـــيغ العربية في وضعها الإفرادي وبين وضعها الاستعمالي العربي أو الشرعي وبين الاستقرائي واعتمد في ذلـــك التميـــيز على ما التزمه في منهجه القائم على اعتماد منطق الجمع بين ما هو لغوي وما هو مقاصدي، ونظمه في مجموع كلي يحكم به على ما هو جزئي ظني.

544) نفسه 306/3 والاعتصام 141/1.
545) نفسه 307/3.
546) نفسه 307/3.

ولو جارى المالكية وغيرهم في تعميم القول بظنية العمومات لخـــالف أصله القائم على ضرورة التمسك بقطعية الكليات والعموم بهذا المفهوم منها.

لذلك كان حرصه على مناقشة العام ضمن تلك الكليات يمثل جانبا من طموحه العام إلى تقنين قواعد الاجتهاد التي استهدف منها إنشـــاء ضوابط تضمن لطرق الاستنباط حرمتها وتوفر لأدلة الفقه قطعيـــتها، وقـــد وجد في الكليات الاستقرائية ما يساعد على تحقيق ذلـــك الطموح، فعمل على تعميمها في جل القضايا الأصولية، ومن ثـــم كان طبيعيا أن ينصب استثماره لها على المسائل العامة القابلة لاندراج آحاد الجزئيات فيها.

كما أن إقدامه على تعميم مبدأ طريقته التركيبية أضفى على عمله مسحة إبداعية يعز التماسها في المؤلفات الأخرى.

ممـــا سبق يتبين أن عناية الشاطبي بمباحث الألفاظ تمت في ســـياقاتها المختلفة، ومن خلال مكوناتها العامة، إلا أنه لم ينح فيها منحى الأصوليين بل جرى في بسطها ــ كعادته ــ على ما عرف من منهجه العام في تناول قضاياه العلمية. وهكذا كان الشأن في كل مباحـــثه الأصـــولية. لذلـــك فالباحـــث في موافقاته عن باب كيفية الاســـتدلال بالخطاب(547) لا يجده إلا ضمن ذلك المنهج، لأن هاهنا ملحظا ينبغي الإشارة إليه، يتعلق بقانون التقابل القـــائم على تخويل

---

547) انطلـــق الأصـــوليون فـــي حديثهم عن باب كيفية الاستدلال بالخطاب من المنظوم والمفهوم والمعقول، إلا أنك قد لا تجد هذا في مباحث خاصة عند الشاطبي ومع ذلك فقـــد عـــثرت فـــي الموافقـــات على إشارات لما ذكر: منها ما جاء في الجزء 61/2 "فاســـتنبطوا أحكاما فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة: تارة من نفـــس القـــول وتـــارة من معناه وتارة من علة الحكم" كذلك هناك إشارة لحديثه عن المنطوق والمفهوم 380/3 وعن دلالة الالتزام جاء في الموافقات 373/3.
ومن نوادر الاستدلال القرائي ما نقل عن علي أنه قال : الحمل ستة أشهر انتزاعا من قوله تعالى : **(وحمله وفصاله ثلاثون شهرا)** الاحقـــاف 14 مع قوله : **(وفصاله في عامين)** لقمان 13.

صـــلاحية التقديم لما هو كلي على ما هو جزئي، وما الألفاظ إلا جزئـــيـــات محـــتملة لا تعطـــى لهـــا فـــي رأيه صلاحية الانفراد بالاســـتدلال علـــى الأحكام الشرعية إلا بانخراطها في استقراءات معتـــبرة فيكون لها من هذا الجانب اعتبار الإسهام في الدلالة على المعاني الشرعية، يفسر هذا: انتصاره لأصل العمل بالظواهر لأنها سبيل العلم بالمقاصد.

ومبدأ الأخذ بالمقاصد إنما طريقه تتبع مواقع العلل، والنظر في الحكم والمصالح.

وهنا تبرز خاصية شمول النظر في منهج الشاطبي، وهي أن منحاه في الاعتماد على الألفاظ دلاليا لا يتقوم إلا بربطها بالمقاصد العامة في التشريع.

وقد مر في كلام سابق أن تحديد مرتبة الاقتضاء في الأوامر والنواهي لا يتحقق إلا باستحضار ميزان التراتب المقاصدي.

ف "الـــتفرقة بيـــن ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهـــي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكـــثر مـــنها غـــير معلوم وما حصل لنا الفرق بينهما إلا باتباع المعانـــي والـــنظر إلـــى المصالح وفي أي مرتبة تقع وبالاستقراء المعـــنوي، ولـــم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم ألا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد"[548] .

هذا ما يسر الله تقييده بشأن الدلالة اللفظية. فماذا عن منهجه في الدلالة المقاصدية؟

---

548) الموافقات 153/3.

الباب الثالث

الدلالة المقاصدية ومنهج الشاطبي فيها

كثيرا ما يرد موضوع المقاصد مرتبطا بصاحب الموافقات فإليه يرجع الفضل في ضبطها وبحث دقائقها، إذ بواسطتها استطاع أن يبني المادة الأصولية بناء جديدا، وقبل أن يقدم على ذلك البناء كان - رحمه الله - قد تمثلها وهيأ لها عدة علمية، ساعدته على الاقتناع بمنطلقاتها والرضى بغاياتها. ولا أقول إنها تمثل بابا كبيرا في كتابه، ولكني أقول: إنها تجري في الموافقات مجرى الدم في العروق، إنها بحق زينة الكتاب ومفخرة صاحبه.

وقد كان لشدة تعلقه بها أثر واضح في تقرير مسائله ومعالجة قضاياه، فموضوع المقاصد يمثل الشق الأعظم في منهجه، وقد عرضت في الباب السابق للشق الآخر، وبينت كيفية دراسته له، وظهر لنا من ذلك البيان مكان العلم بالعربية بالنسبة للمهتم بالصناعة الأصولية، ولم يفته وهو يتكلم عن دلالة الألفاظ أن يؤكد على اختياره المنهجي القاضي باعتماد مبدأ التمييز بين ما هو أصلي وما هو تبعي، ورد ما هو جزئي إلى ما هو كلي.

كل ذلك تم فيما أسميته بالدلالة اللفظية التي برزت فيها مجموعة من المتقابلات، مثل الدلالة الأصلية والدلالة التبعية، واللفظ والمعنى، والمعنى الإفرادي والمعنى التركيبي والوضع القياسي والوضع الاستعمالي والاستعمال العربي والاستعمال الشرعي. وثبت من مجموع تلك الأبحاث أنه كان يدافع عن أصل العمل بالظواهر والأخذ بالعمومات،

ورد المتشـــابهات إلى محكماتها، والمجملات إلى مبيناتها وحمل المطلقات علـــى مقــيداتها، وجعل الألفاظ طريقا إلى مدلولاتها، واشترط في دلالة الصـــيـــغ ضــرورة الــنظر في المساقـــات ومراعاة المقتضيات العامة للخطاب.

ونـــاقش إمكـــان الاستغناء بصحيح النظر في الألفاظ للتوصل إلى المطلوبـــات الخـــبرية، ثـــم ذكـــر أن توخي القطع فيها يستلزم نشده في مقدماتهـــا، ولما كان الموقوف على الظني لا يكون إلا ظنيا كان لا محيد في طلب القطع من اللجوء إلى الاستقراء الذي لا يتحقق مفهومه إلا بتتبع الجزئـــيات، والألفـــاظ بهـــذا الاعتـــبار من الجزئيات التي لا غنى لذلك الاستقراء عنها.

وبهـــذا يتبين نهجه في النظر إلى آحاد الأدلة وعلاقتها بمدلولاتها، كمـــا يتبيـــن إخلاصه لمبدأ تتبع الأفراد وتقصي أحوالها لترد إلى تراجم فقهية منتظمة في أصولها الكلية. فماذا عن الدلالة المقاصدية؟

الفصل الأول :

مفهوم المقاصد والقول بالتعليل

إن الحديث عن المقاصد دلاليا يتعلق به إشكال من وجهين :

- أحدهما : ارتباطها بمبدأ القول بالتعليل.
- والثاني : تعدد إطلاقاتها وتنوع معاني متعلقاتها مما يصعب معه تحديد الجهة التي يصح بها أن نعتبر المقاصد أدلة على مدلولاتها.

فهما مسألتان بحاجة إلى ضرب من الكلام.

المبحث الأول :

مبدأ القول بالتعليل

1) فكرة التعليل عند الأصوليين :

من المعلوم المقرر عند أهل الأصول أن تعلق الأحكام بالأسباب وارتباطها بالحكم والمظان راجع إلى ما علم من قصد الشارع إلى المحافظة على مصالح الخلق في المعاش والمعاد. وقيد القصد في التشريع له تعلق بمبدأ الامتثال الذي يجسد معاني الخضوع في الانقياد والإخلاص في الطاعات واقتناص الحظوظ ونيل اللذات.

وسبيل الظفر به يؤتى من تتبع الألفاظ والمساقات، وتلمس أوجه العلل والأمارات والبحث في مظان المصالح والمناسبات[1] وهذا لا يقبل عند أهل التحقيق إلا بعد التسليم الابتدائي بإمكان التعليل[2] وجريانه على قانون الشرع في توجيه الأحكام.

وقد أشرت في كلام سابق إلى أن مبحث التعليل من المسائل التي لها أصول مشتركة بين علمي العقيدة والفقه[3]، كما أشرت إلى أن الخلاف فيه لا أثر له في علم الأصول عند الجمهور[4] لأن

1) جاء في شفاء الغليل 161 "فجميع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد".

2) التعليل هو إظهار علة الحكم وهو لغة "مصدر علل أي سقى سقيا وعند أهل المناظرة تبيين علة الشيء"
ينظر كشاف اصطلاحات الفنون 1045/2.

3) تنظر المسألة التاسعة والأربعون من كتاب"المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين" من ص 271 إلى ص 276.

4) قولي : "عند الجمهور" احتراز من أن يدخل في الحكم بعض من ليس منهم كالإمام ابن حزم الظاهري (ت 456 هـ) الذي قال في الأحكام 122/8" ان أول ضلالة لهذه المسألة: قياسهم الله تعالى على أنفسهم في قولهم : ان الحكيم بيننا لا يفعل شيئا إلا لعلة، فوجب أن يكون الحكيم عز وجل كذلك "ولما وجد في حديثه عن السبب ما يشعر بالتعليل احتاط بنعته بأنه ليس "موجبا للشيء المسبب منه ضرورة، وهو قبل الفعل المتسبب منه ولابد" ينظر الأحكام 100/8.

دعوى إجرائه في الأحكام وما يتصل بها من مصالح الأنام لا يستقيم إلا بمبدأ العمل بالعلل[5] وما يتعلق بها في باب القياس.

وما ذهب إليه الرازي (ت 606 هـ) لا يعتبر خرقا لأصل المسألة ما دام تراجع عنه في كتاب المحصول كما سنرى.

وقد وجدت في كلام الأصولين ما يفيد الانتصار لهذا الأصل، فذهب الغزالي إلى أنه مستمد مما جرى به العمل عند الصحابة رضوان الله عليهم، لأنهم كانوا مقتدين فيه بما علم من أمر الرسول صلى الله عليه وسلم الذي "كان يتبع المعاني، ويتبع الأحكام الأسباب المتقاضية لها من وجوه المصالح، فلم يعولوا على المعاني إلا لذلك"[6].

كما اعتمد الآمدي (ت 631 هـ) في تقريره على دليلي: الإجماع والمعقول:

"أما الإجماع فهو أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود، وإن اختلفوا في ذلك بطريق الوجوب كما قالت المعتزلة أو بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كقول أصحابنا. وأما المعقول: فهو أن الله تعالى حكيم في صنعه، فرعاية الغرض في صنعه إما أن يكون واجبا أو لا يكون واجبا، فإن كان واجبا فلم يخل عن المقصود، وإن لم يكن واجبا ففعله للمقصود يكون أقرب إلى موافقة المعقول من فعله بغير مقصود... والغرض إما أن يكون عائدا إلى الله تعالى أو إلى العباد، ولا سبيل إلى الأول لتعاليه عن الضرر والانتفاع، ولأنه على خلاف الاجماع فلم يبق سوى الثاني"[7].

---

5) والعلل منها ما هو عقلي ومنها ما هو شرعي. جاء في كتاب المغني للقاضي عبد الجبار "ت 415 هـ" إن العلل في القياس العقلي تكون موجبة ومؤثرة وليس كذلك في العلل الشرعية لأنه لا يجوز في العلل أن تكون موجبة' ينظر المغني 282/17.

6) شفاء الغليل 190.

7) الإحكام للآمدي 81/3.

وهـــذا الثاني يوافق مبدأ القول برعاية المصالح على وجه التفضل والإنعام خلافا للمعتزلة الذين قالوا بالوجوب والانحتام "حجة الأولين: إن الله عـــز وجل متصرف في خلقه بالملك، ولا يجب له عليه شيء، ولأن الإيجاب يستدعي موجبا أعلى، ولا أعلى من الله عز وجل يوجب عليه.

حجـــة الأخريـــن : إن الله عز وجل كلف خلقه العبادة فوجب أن يراعـــي مصـــالحهم إزالة لعللهم في التكليف، وإلا كان ذلك تكليفا لما لا يطاق أو شبيها به"[8].

وانتهى نجم الدين الطوفي (ت 716 هـ) إلى أن الحق أن يقال :

"إن رعايـــة المصالح واجبة من الله عز وجل، حيث التزم التفضل بهـــا لا واجبة عليه، كما قال في آية: (**إنما التوبة على الله**)[9] فإن قبولها واجب منه لا عليه"[10].

ومنشـــأ الخلاف في التعليل لا يخرم قاعدة العمل بالمصالح، يشهد لـــه تضافر الأدلة على إمكان التماسه من أحكام الشريعة وتكاليفها. فماذا عن فكرة التعليل عند الشاطبي؟

2) فكرة التعليل عند الشاطبي :

إنـــه بحكـــم إيمـــان الشاطبي بجريان الشريعة على قانون رعي المصالح بما يضمن النجاة للخلق في الدارين، فإنه وطأ لحديثه عن كتاب المقاصد بمقدمة رام فيها التسليم الابتدائي بالقول بالتعليل، لأن أمر العمل بالمقاصـــد لا يستقيم إلا بالاقتناع به والمشي على وزانه، كما أن انشغاله بمـــا يجلـــي طبـــيعة النظر عنده أغناه عن الخوض فيما راج من خلاف

---

8) رسالة في رعاية المصلحة 29.

9) النساء 17.

10) رسالة في رعاية المصلحة 29.

بشـــأنه في علم الكلام لذلك اقتصر في هذه المسألة على إشارات هادفة، وتلميحات جامعة أسفر النظر فيها عن اقتناص العناصر الآتية:

أ – تنصيصـــه على أن الشروع في الحديث عن المقاصد محتاج إلـــى مقدمـــة فـــي التعليل، وهذا ملحظ يزكي ما ذهبت إليه من أن أمر التحقق بالمقاصد موقوف على النظر في الحكم والمصالح.

ب – ذهابـــه إلى أن احتياج الموضع للتعليل يستدعي التسليم بأن "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا"[11].

ج ــ قوله بأن قيام المعارض في التسليم يحتاج إلى إقامة الدعوى والبرهنة عليها صحة أو فسادا "وليس هذا موضع ذلك، وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام"[12].

د – نقلـــه رأي الـــرازي فـــي امتـــناع القـــول بالتعليل. جاء في الموافقات:

"وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة، كما أن أفعاله كذلك"[13].

وقد ورد في هذا النص قيدا الأحكام والأفعال في قضيتين خبريتين يمكن الجمع بينهما تأكيدا على اجتماع تحققهما في النسبة. وما ذهب إليه الدكـــتور أحمـــد الريســـوني مـــن أن متعلق النسبة مرتبط بالأفعال دون الأحكام[14] يستدعي النظر فيما ورد عند الرازي في الموضوع. جاء في التفســـير الكبير: "إن فاعلية الله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة" وجاء فيه أيضا: "ولا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه البتة"[15].

---

11) الموافقات 6/2.

12) نفســـه 6/2 وجاء في كتاب المواقف ص 331: "إن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض إليه ذهب الأشاعرة وخالفهم فيه المعتزلة" ووجه دفاع المعتزلة عن رأيهم : "أن الحجة على وجوب تعليل أفعاله تعالى بالحكم هو لزوم العبثية لعدم القول به" ينظر العلم الشامخ 22.

13) الموافقات 6/2.

14) ينظر نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي 209.

15) ينظر النصان في التفسير الكبير 122/5.

هـ - إخبـاره عن تراجع الرازي عن رأيه عندما اضطره الأمر إلى القول بالعلة في القياس، جاء في المحصول على لسان صاحبه:

"إنـه تعالى حكيم بإجماع المسلمين، والحكيم لا يفعل إلا لمصلحة، فـإن مـن يفعـل لا لمصلحة يكون عابثا، والعبث على الله محال للنص والإجماع والمعقول"[16].

و - إعـرابه عـن رأيـه القاضي بقبول القول بالتعليل مبينا أن مستنده فيه هو الاستقراء الذي "لا ينازع فيه الرازي ولا غيره"[17].

ز - بيان أن معتمده في هذا الاستقراء له تعلقان :

- أحدهما : بأصول العبادات "فإن الله تعالى يقول في بعثة الرسل وهـو الأصل **(رسلا مبشرين ومنذرين ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل)** [18] **(وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)** [19].

وقـال في أصل الخلقة : **(وهو الذي خلق السماوات والأرض في سـتة أيـام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملا)** [20] **(وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)** [21][22].

والثانـي بتفاصيل الأحكام "كقوله بعد آية الوضوء **(ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم)** [23].

---

16) المحصول ج 2 ق 2 ص 237 ـ 238.
17) الموافقات 6/2.
ورأيه في الأخذ بالتعليل هو "اختيار الفقهاء والمتكلمين" ينظر الموافقات 6/2.
18) النساء 164.
19) الأنبياء 106.
20) هود 7.
21) الذاريات 56.
22) الموافقات 6/2.
23) المائدة 7.

وقال في الصيام **(كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون)** [24] وفي الصلاة **(إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)** [25][26].

ح ـ إنهاؤه هذه المقدمة بإعرابه عن اطمئنانه التام للقول بالتعليل. جاء في الموافقات "وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيدا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة"[27].

وقوله "إن الأمر مستمر في تفاصيل الشريعة" لا يحمل على إطلاقه إلا بضرب من التجوز لأن المعلوم من قصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات "وإن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني"[28].

وقيد الأغلبية مشعر بأن كلا الجهتين يحتمل التعليل، إلا أنه في باب العادات أظهر فـ"الأصل في العادات: الالتفات إلى المعاني"[29]. أما العبادات: فما نص الشارع على وجه الحكمة فيه، فقد عرفنا به وما سكت عنه لا يصح التسور على درك علته بما لم يرشد إليه.

"وبذلك كله يعلم من قصد الشارع أنه لم يكل شيئا من التعبدات إلى آراء العباد، فلم يبق إلا الوقوف عند ما حده، والزيادة عنه بدعة كما أن النقصان منه بدعة"[30].

وحظر إعمال الرأي فيما له تعلق بالعبادات لا يمنع من تلمس معنى كلي جازم خاطع لأوجه الحكمة فيها وهو: "الانقياد لأوامر الله تعالى وإفراده بالخضوع"[31] بناء على أنه إذا "لم تتحقق لنا علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة، فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه

---

24) البقرة 182.
25) العنكبوت 45.
26) الموافقات 7/2.
27) الموافقات 7/2.
28) نفسه 307/2.
29) نفسه 306/2.
30) الاعتصام 135/2.
31) الموافقات 301/2.

الوقــوف عــند مــا حد دون التعدي إلى غيره، لأنا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات فكان أصلا فيها"[32].

ولمــا كان أمر التحقق بالمصالح منوطا بإقامة شرع الله والانقياد لأحكامه جاز أن نعلل أصل العبادات بالدخول في قانون الامتثال يشهد له قوــله تعالى **(وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)**[33] جاءت الموافقات: "أمــا أمــور التعبدات فعلتها المطلوبة مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان"[34].

ومعلوم أن الانقياد للأحكام، والامتثال للمقتضيات العامة للخطاب لا يمــنع مــن التشوف إلى الحظوظ واقتناص المصالح، لذا عرض أبو إســحاق فــي موطن آخر من الموافقات لمذهبي الأشاعرة والمعتزلة في الموضــوع[35]، وذكر أن الخلاف بينهم لا يرفع مضمون المسألة. وقال: "فــلا فــرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة، وإنما اختلفوا في المــدرك، واخــتلافهم فــيه لا يضــر في كون المصالح معتبرة شرعا ومنضبطة في أنفسها"[36].

هــذا عن فكرة التعليل ووجه تعلقها بالتمهيد للحديث عن المقاصد ســقتها مختصــرة كما فعل صاحب الموافقات، لأني مشغول مثله ببيان موقع المقاصد في العملية الدلالية.

فماذا عن مفهومها أولا؟

---

32) نفسه 2/303 ــ 304.

33) الذاريات 56.

34) الموافقات 2/308.

35) جاء في الموافقات 2/44 ــ 45 :

"أما على مذهب الأشاعرة فإن استقراء الشريعة دل على ما هو المعتبر بما ليس بمعتبر لكن على وجه يحصل ضوابط ذلك... والدليل القاطع في ذلك استقراء أحوال الجارين على جادة الشرع من غير إخلال بالخروج في جريانها على الصراط المستقيم وإعطاء كل ذي حق حقه من غير إخلال بنظام ولا هدم لقاعدة من قواعد الإسلام...

وأما على مذهب المعتزلة فكذلك أيضا لأنهم إنما يعتبرون المصالح والمفاسد بحسب ما أداهم إليه العقل في زعمهم... وقد جعلوا الشرع كاشفا لمقتضى ما ادعاه العقل عندهم بلا زيادة ولا نقصان... فلا فرق بينهم وبين الأشاعرة في محصول المسألة".

36) الموافقات 2/45.

المبحث الثاني :

مفهوم المقاصد ودلالتها

إن اطـــلاق مصطلح المقاصد في الموافقات لا يعني انحصاره في الحكم رالمعاني التي توخاها الشارع من أجل المحافظة على الضروريات والحاجـيات والتحسـينيات فقـد جـاء بحـثه فيها كامل الشروط وافي الأغراض، مستجمعا لضروب الجودة، متضمنا لأسباب القبول والنجاح.

وأول مـا عمد إليه في مستهل حديثه عنها: إعلام القارئ بالتقسيم العام لها. جاء في الموافقات :

"والمقاصـد التـي ينظر فيها قسمان : أحدهما : يرجع إلى قصد الشارع والاخر إلى قصد المكلف فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضـع الشريعة ابتداء، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها"[37].

مـن هـذا الـنص يتبين أن مهمة البحث عن دلالتها أمر مرتبط بتقسيمها وبطبيعة استعمالها وتنوع صيغها وإضافاتها، وهذا يقتضي البدء بالحديث عن مفهومها العام وعن مفهومها عند الشاطبي.

مفهومها العام :

تطلق مادة (ق. ص. د) في اللسان العربي ويراد بها معاني منها: الـتوجه نحو الشيء[38] والاستقامة والاعتدال[39] والاكتناز والامتلاء[40]

---

37) الموافقات 45/2.

38) يقال قصدت قصده أي نحوت نحوه، وأقصد السهم أصاب وقتل مكانه.

39) ومنه قوله تعالى : **(واقصد في مشيك)** لقمان 18.

40) تقول العرب : ناقة قصيد أي مكتنزة ممتلئة لحما.

والفـل والكسـر[41]. وقد نقل صاحب لسان العرب أن "أصل ق. ص. د ومواقعهـا فـي كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشـيء على اعتدال كان أوجور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون ميل"[42].

وقد اتسم حديث المصطلحين عن المقاصد بتغليب الجانب الشرعي فـيها، واعتبروها أمرا مرتبطا في جوهره بالمحافظة على مصالح الخلق بما يضمن سعادتهم في المعاش والمعاد. يقول الجويني في كتابه الغياثي: "ومن العبارات الرائعة الفائقة المرضية في الإعراب عن المقاصد الكلية فـي القضـايا الشـرعية أن مضـمونها دعاء إلى مكارم الأخلاق ندبا واسـتحبابا وحـتما وإيجابـا والزجر عن الفواحش وما يخالف المعانى تحريما وحظرا وكراهية"[43].

ولما كان الإنسان ميالا بطبعه إلى نيل الحظوظ واقتناص الشهوات راعى الشارع الحكيم هذا الجانب في مقاصده فهيأ له سبل ضمانها. جاء فـي الكـتاب السـابق: "لكـن الله تعـالى فطر الجبلات على التشوف والشـهوات، ونـاط بقاء المكلفين ببلغة وسداد، فتعلقت التكاليف من هذه الجملـة بالمحافظـة على تمهيد المطالب والمكاسب، وتمييز الحلال عن الحـرام وتهذيب مسالك الأحكام على فرق الأنام فجرت الدنيا من الدين مجرى القوام والنظام من الذرائع إلى تحصيل مقاصد الشرائع"[44].

ولارتباط مفهوم المصالح بمقاصد الشرع العامة، فقد ذهب جمهور الأصـوليين إلـى أن مصـالح المكلفين تمثل عنصرا محوريا فيها، قال

41) يقال : انقصـد السيف إذا انكسر' وتقصـد إذا تكسر. تنظر هذه المعاني في : مقاييس اللغة 95/5 ـ 96 والمفردات 404 ـ 405.

42) لسان العرب 97/3.

43) الغياثي 181.

44) نفسه 180 ـ 181.

الغزالـــي معـــرفا المصلحة "لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع"[45].

وجـــاء في كتاب قواعد الأحكام : "ومعظم مقاصد القرآن : الأمر باكتســـاب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها"[46] كمـــا ذكـــر الشـــيخ ابن عاشور أن "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكـــم الملحوظة للشارع في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة"[47].

ولـــم يخالف الشاطبي غيره فيما ذهبوا إليه حيث ذكر : "أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"[48].

وقـــال فـــي موطـــن آخر : "إن المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله إما لدرء مفسدة وإما لجلب مصلحة أو لهما معا"[49].

هـــذا عن معنى المقاصد في الاستعمال الشائع لها، وبقي أن أبحث في المعاني الأخرى الناتجة عن تنوع صيغها وتعدد إضافاتها.

---

45) المستصفى 286/1 ــ 287.
46) قواعد الأحكام 8/1.
47) مقاصد الشريعة 51.
48) الموافقات 6/2.
49) نفسه 199/1.

المبحث الثالث :

مفهومها عند الشاطبي

ضن أبو إسحاق - كعادته – على القارئ ببيان معنى المقاصد لغة واصـطلاحا، واكـتفى في بعض المواطن بالإشارة إلى المراد بمصطلح القصد المضاف إلى الشارع وقال : "فإذا رأيت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد وإضافته إلى الشارع فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير وهي أيضا إرادة التكليف"[50].

بـيد أن هذا القدر من البيان لا يبلغ بالمرء مبلغ الإحادلة بمفهومه أو الاطمئـنان إلـى أن ذلك هو المراد منه، لذلك سأعمل على تتبع معناه بالنظر إلى صيغه ومواضع استعمالاته:

1) مفهومها بالنظر إلى صيغها :

إن الإقـدام على تتبع صيغ المادة والنظر في مواقعها أمر لا يخلو مـن صـعوبة ومـع ذلـك فقد وطدت العزم وشرعت في استقراء هذا المصطلح في رحلة ممتعة مع كتاب الموافقات فكانت النتيجة أن نوصلت إلى أن مادة "ق. ص. د." فيه تكاد لا تخرخ عن الصيغ الآتية:

أ - المقاصد :

المقاصـد جمع مفرده مقصد، وهو مصدر ميمي لفعل قصد وهو "اسـم جـامد يدل على حدث مجرد عن الزمان والمكان ولكن فيه ميما زائدة تفرقه عن المصدر الطبيعي، تفيد هذه الميم قوة الدلالة والتأكيد"[51].

---

50) الموافقات 3/121 ـ 122.

51) الكامل في النحو 324.

وقد تكرر استعمال هذا المصطلح بصيغتي المفرد والجمع وبتراكيب مختلفة[52].

- فالمقصد الشرعي من وضع هذه الشريعة هو "إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا"[53].

كما أن مراعاة قصد الشارع يمثل ضابطا لمعرفة المصالح المعتبرة لأنه "لا يقال : يلزم على هذا اعتبار كل مصلحة موافقة لمقصد الشارع أو مخالفة وهو باطل لأنا نقول: لا بد من اعتبار الموافقة لقصد الشارع لأن المصالح إنما اعتبرت مصالح من حيث وضعها الشارع كذلك"[54].

ب ـ القصد :

القصد مصدر لفعل قصد جاء في شرح ابن عقيل (ت 769 هـ) "الفعل الثلاثي المتعدي يجيء مصدره على "فعل" قياسا مطردا نص على ذلك سيبويه في مواضع فتقول : رد ردا وضرب ضربا وفهم فهما"[55].

---

52) تنظر هذه الصيغ في التراكيب الآتية :

ـ مقاصد الشريعة الموافقات 21/1 و8/2

ـ مقاصد المكلفين نفسه 169/3.

ـ المقاصد الأصلية نفسه 243/1.

ـ المقاصد التابعة نفسه 244/1.

ـ مقاصد العرب نفسه 88/2.

ـ مقاصد المتكلمين نفسه 66/2.

53) الموافقات 168/2.

54) نفسه 41/1.

55) شرح ابن عقيل 123/2.

وقد استعمل الشاطبي هذا اللفظ بصيغتيه المصدرية والفعلية وبتراكيب أخرى[56] والمعنى الجامع لها هو أم الشيء ونيته والتوجه إليه.

فما يعنيه لفظ قصد في إطار نسبته إلى الشارع هو إرادته التشريعية التكليفية[57].

وما يعنيه في إطار نسبته إلى المكلف هو "أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع"[58] وإصابة المجتهد في اجتهاده منوطة بمدى موافقته لقصد الشارع قال أبو إسحاق: "إن الإصابة إنما هي بموافقة قصد الشارع وإن الخطأ بمخالفته"[59].

ج ـ القاصد :

ورد المصطلح بصيغة اسم الفاعل في مواطن متعددة[60] وقد بينت أن قصد الشارع العام هو ضمان مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم فهو

---

56) ينظر المصطلح في التراكب الآتية :
- ـ القصد الأمر الموافقات 205/1.
- ـ القصد الأصلي نفسه 67/1.
- ـ القصد الامتثال نفسه 196/1.
- ـ القصد التشريعي نفسه 29/2.
- ـ القصد التكليفي نفسه 197/1.
- ـ قصد العبد نفسه 211/1.
- ـ قصد العرب نفسه 292/3.

57) الموافقات 121/3 ـ 122.

58) نفسه 331/2.

59) نفسه 127/4.

60) تنظر هذه الصيغ في التراكيب الآتية :
- ـ قاصد لوقوع المسببات الموافقات 195/1.
- ـ قاصدا لإقامة مصالح الدنيا نفسه 48/2.
- ـ قاصدا لمقتضى الدليل نفسه 135/4.
- ـ غير قاصد نفسه 150/1.

بذلـــك قاصــــد تحقـــيق هذه المصالح "في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجمـــيع الأحـــوال"[61] لذلـــك حق على كل مكلف أن يكون قصده موافقا لقصـــد الشارع، وأن يهتدي أثناء نظره أو تخيره الأقوال بالدليل المرشد إلـــى هذا القصد" فلا يخير إلا بشرط أن يكون في تخييره في العمل بأحد الدليليـــن قاصـــدا لمقتضى الدليل المذكور لا قاصدا اتباع هواه فيه، ولا لمقتضى التخيير على الجملة"[62].

د – المقصود :

جاء هذا اللفظ بصيغة اسم المفعول[63] للدلالة على الشيء المتوجه إليه بالقصد.

ومقصود الشارع العام من وضع هذه الشريعة هو "إخراج المكلف عـــن داعية هواه حتى يكون عبدا لله"[64]، كما أن المقصود من الخطاب الموجـــه إلى المكلفين هو تحقيق مصالحهم بتفهيم مضمون ما وجه إليهم، جاء في الموافقات : "المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم"[65].

---

61) الموافقات 37/2.
62) نفسه 135/4.
63) ينظر المصطلح في التراكيب الاتية : ـــ المقصود الأصلي الموافقات 67/2.
ـــ المقصود التبعي نفسه 407/2.
ـــ المقصود الأعظم نفسه 77/2.
ـــ مقصود الاعتبار نفسه 28/2.
ـــ مقصود الخطاب نفسه 83/2.
ـــ مقصود الشارع نفسه 44/1.
ـــ مقصود المتكلم نفسه 411/3.
ـــ المقصودون نفسه 270/3.
64) الموافقات 262/4.
65) نفسه 344/3.

ومقصوده من وضع الرخص هو رفع الحرج عنهم ف "مقصود الشارع من مشروعية الرخصة الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق"[66]. فهذه الصيغ تدل في مجملها على أن مقصود الشارع العام هو المحافظة على ما يحقق مصالح العباد في الدارين.

هـ - التقصيد :

ورد المصطلح بهذه الصيغة مجردا عن "أل" في موطن واحد من الموافقات[67].

والتقصيد مصدر لفعل قصد المضعف العين[68] ومعناه أن يجترئ المفسر على تعيين قصد الشارع من غير مستند معتبر، وقد استعمله الشاطبي في معرض حديثه عن حظر تفسير القرآن بالرأي الذي لا يستند صاحبه إلى أصل شرعي لأن في ذلك تطاولا على مراد الله تعالى فهو "تقصيد منه للمتكلم، والقرآن كلام الله، فهو يقول بلسان بيانه: هذا مراد الله من هذا الكلام، فليتثبت أن يسأله الله تعالى من أين قلت عني هذا؟"[69].

ومن تتبع هذه الصيغ يتبين أنها جاءت في الموافقات بمعان متعددة لها تعلقان:

ـ أحدهما : من جانب التقسيم والثاني من جانب السياق والاستعمال، وسيظهر من خلال بحث كل جانب حضور منهج الشاطبي القائم على النظر إلى القضايا نظرة شمولية يميز فيها بين ما هو أصلي وما هو تبعي. فماذا عن مفهومها باعتبار جانب التقسيم؟

---

66) نفسه 341/1.
67) نفسه 424/3.
68) شرح ابن عقيل 123/2.
69) الموافقات 424/3.

2) مفهومها باعتبار جانب التقسيم :

إنــه بإمعان النظر في معنى مادة ق. ص. د. في جانبها التقسيمي يلاحـظ ابتداء اعتماد قسمين متقابلين: أحدهما يرجع إلى الشارع والآخر إلـى المكلـف "فلـيس المـراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع"[70] وما يرجع إلى جهة الشرع يتضمن أربعة أنواع:

- أحدهـا : يـتعلق بقصد[71] الشارع من وضع الشريعة ابتداء، وقصده هنا يتعلق ب:

الحكم والمعاني المتضمنة لمصالح الخلق في المعاش والمعاد، وقد وظـف فـي هـذا النوع مجموعة من المصطلحات المتقابلة، كالمقاصد الأصـلية والمقاصـد التابعة، والمقاصد الضرورية والمقاصد التكميلية، وخصها بثلاث عشرة مسألة، تناول فيها أهم القضايا التي تعبر عن قصد الشـارع فـي المحافظـة علـى مصالح الناس، ودرء المفاسد عنهم في الدارين.

فذكـر فـي المسألة الأولى أن : "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصـدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية والثالث أن تكون تحسينية"[72].

وعـرض في المسألة الرابعة لعلاقة هذه المراتب ببعضها، فذهب إلـى أن المقاصـد الضـرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية، وانتهى إلى نتائج أهمها:

- إن اخـتلال الضـروري يلـزم عـنه حـتما اختلال الحاجي والتحسـيني، فـإذا ارتفـع مـثلا أصل الصلاة، ارتفعت معه الطهارة

---

70) الموافقات 197/1.

71) مـتعلق القصد هنا راجع إلى الإرادة التشريعية التكليفية تمييزا له عن القصد الخلقي القدري "الذي لا حجـة فيه للعبد وهو الموضوع على وفق الإرادة التي لا مرد لها" ينظر الموافقات 126/4 – 127.

72) الموافقات 8/2.

والوضـــوء والركوع وما هو في مرتبة الحاجي كالقصر والقعود، أو في رتبة التحسيني كالتطيب واختيار المكان وما أشبه.

- إن اختلال الحاجي أو التحسيني لا يلزم عنه اختلال الضروري بـــإطلاق "مثال ذلك: الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعد من أوصافها لأمر لا يبطل أصل الصلاة"[73].

وانـــتهى إلى أن "المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة هو الأول مـــنها وهو قسم الضروريات، ومن هنالك كان مراعى في كل ملة بحيث لـــم تختلف فيه الملل كما اختلفت في الفروع، فهي أصول الدين وقواعد الشريعة وكليات الملة"[74].

وقـــد ترتـــب عـــن مراعاة هذه المراتب في المقاصد تقسيمها في الجملـــة إلى قسمين كبيرين هما: مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة. جاء في الموافقات:

"المقاصـــد الشرعية ضران : مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، فأما المقاصـــد الأصـــلية فهـــي التي لاحظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتـــبرة فـــي كـــل ملة، وإنما قلنا: إنها لاحظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة... أما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات"[75].

بقـــي أن أشير إلى أنه لما كان مقصود الشارع هو المحافظة على مصـــالح المكلفيـــن، فقـــد خص بعض المسائل للكلام عنها، فتحدث في المســـألة الخامسة عن نسبيتها، وذكر أنه قلما يتمحض وجه المصلحة أو المفســـدة فـــي حالـــة معيـــنة لذلك "فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مـــناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتياد فهي المقصودة شرعا... وكذلك

73) نفسه 20/2.
74) نفسه 25/2.
75) نفسه 176/2 ــ 179.

المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتياد فرفعها هو المقصود شرعا"[76].

وبتتبع طريقته في بحث هذا النوع من المقاصد، يظهر- بالإضافة إلــى معالجــتهما من جهة مقابلتها لمقاصد المكلفين - أنه عمد إلى بيان أصــليها وتابعهــا، ورتب نظره فيها على ما علم من مذهبه في عرضها حسب أهميتها.

فالضــروري أولــى فــي التقديم من الحاجي، والحاجي أحق في الاعتبــار من التحسيني، والمحافظة على الدين في الضروري مقدم على المحافظة على النفس، وهذه مقدمة على العقل وهكذا..

- أما النوع الثاني، فيتعلق ببيان قصد الشارع من وضع الشريعة للإفهــام، ولفــظ القصــد هنا يتخذ معاني بعضها يتعلق بالشارع والآخر بالمكلف.

فقصــد الشــارع في تنزيل الشريعة وفق معهود الخطاب العربى تستفاد منه أمور منها :

- إقامة الحجة على المخاطبين لبلا يخرجوا "عن مقتضى التعجيز بقولهــم: هــذا على غير ما عهدنا، إذ ليس لنا عهد بمثل هذا الكلام من حيــث أن كلامنا معروف مفهوم عندنا، وهذا ليس بمفهوم ولا معروف،

---

76) نفسه 2/26 ــ 27.

أمــا إذ خرجــت المصــلحة أو المفسدة عن حكم الاعتياد كأكل الميتة للمضطر، وقطع اليد المــتأكلة وقلع الضرس الموجع وعامة العقوبات والحدود ففي المسألة نظر آخر حيث تطبق عليه قواعد أخرى ك "الضرر يزال" و"الضرر لا يزال بأكثر منه" و"الضرورة تقدر بقدرها" و"دفع المفاسد أكد من جلب المصالح" و"إذا اجتمع ضرران ارتكب أخفهما".

"وإذا ثبــت هــذا انبنى عليه قواعد منها : أنه لا يستمر إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع... إذ لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي ولا ضرر حقيقي وإنما عامتها أن تكون إضافية" الموافقات 2/40.

وجاء في قواعد الأحكام 1/7.

"واعلــم أن المصــالح الخالصــة عزيزة الوجود فإن المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمراكب والمساكن لا تحصل إلا بنصب مقترن بها".

فلـــم تقم الحجة عليهم به، ولذلك قال سبحانه: **(ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا: لولا فصلت آياته، آعجمي وعربي)**(77) (78).

– ومـــنها : تعميم فهم الشريعة، وتنزيلها وفق الإدراك الجمهوري العام. جاء في الموافقات:

"إنما يصح في مسلك الإفهام والفهم ما يكون عاما لجميع العرب، فـــلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني فإن الناس في الفهم – وتأتي التكاليف فيه ــ ليسوا على وزان واحد ولا متقارب إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية وما والاها"(79).

وقصد المكلفين في تصريف أساليبهم مراعى في الخطاب القرآني ومن ثم كان لا بد "في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين وهم العرب الذيـــن نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصـــح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجـــري فـــي فهمهـــا علـــى ما لا تعرفه"(80). والعرب كما مر "لا تقصد التدقيقات في كلامها ولا تعتبر ألفاظها كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعانى المركبة"(81).

وقـــد انبنى على قوله بالمعاني المركبة التفاته إلى المعاني المفردة وخلـــص إلى أن "المعنى الإفرادي قد لا يعبأ به إذا كان المعنى التركيبي مفهوما دونه"(82).

كمـــا انبنى على ذلك تمييزه بين المعنى الأصلي والمعنى التبعي، وانتهى إلى أن المعاني الأصلية هي المعول عليها في استفادة الأحكام، إلا أنـــه قد يكون للمعاني التبعية دلالات زائدة تتعلق ببعض الآداب الشرعية

---

77) فصلت 43.

78) الموافقات 71/2.

79) نفسه 85/2.

80) نفسه 82/2.

81) نفسه 410/3.

82) الموافقات 87/2.

لا مـــن جهة الوضع بل من جهة التأسي والتأدب بآداب القرآن فلا بد من الالتفات إليها"[83].

- والـــنوع الثالـــث يـــرجع إلى قصد الشارع من وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

ولفظ القصد في هذا النوع يراد به أمران :

- أحدهمـــا : قصد الشارع إلى رفع الحرج والمشاق عن المكلفين وذلـــك بمـــراعاة قدراتهم وتجنب تكليفهم بما لا يطاق، والدليل على ذلك: تضـــافر الآيات القرآنية والنصوص الحديثية عليه. قال تعالى: **(لا يكلف الله نفسا إلا وسعها)**[84] وقال سبحانه: **(يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)**[85] وقال أيضا: **(وما جعل عليكم في الدين من حرج)**[86].

وعـــن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم: دخل علـــيها وعندها امرأة قال: من هذه؟ قالت: فلانة تذكر من صلاتها، قال: مه عليكم بما تطيقون فوالله لا يمل الله حتى تملوا"[87].

- والثاني : قصد الشارع إلى توخي الوسطية في الامتثال للأحكام فهـــي "جارية في التكاليف بمقتضاها على الطريق الأوسط الأعدل الآخذ مـــن الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة علـــيه ولا انحـــلال بـــل هـــو تكليف جار على موازنة تقضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال"[88].

وقـــد تولد عن هذا القصد قصد آخر يتعلق بضمان المداومة على التكالـــيف واســـتمرار القـــيام بها فـ"لأجل الدخول في العمل على قصد

---

83) ينظر تفصيل هذا في المقدمة الخامسة من هذا النوع. الموافقات 95/2.
84) البقرة 285.
85) البقرة 184.
86) الحج 76.
87) فتح الباري 101/1.
88) الموافقات 163/2.

الاستمرار وضعت التكاليف على التوسط وأسقط الحرج ونهي عن التشديد"[89].

ولبيان ارتباط هذا القصد بمنهجه العام أشير إلى أنه نص على اعتباره في الكليات الشرعية "فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر"[90].

- النوع الرابع والأخير في هذا القسم يتعلق ببيان قصد الشارع من دخول المكلف تحت أحكام الشريعة. والمعنى الجامع للفظ القصد في هذا النوع هو إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا"[91].

ولكي يصدق عليه أنه ممتثل لشرع الله لا بد أن يتجرد أولا عن أهوائه، وأن يستجيب لمقتضيات العبادة بصفة شخصية، لذلك أثار في هذا النوع مسألة النيابة، وذكر أن المطلوب الشرعي ضربان:

- أحدهما : يتعلق بالعادات والثاني بالعبادات، وذهب إلى أن النيابة جائزة في الأول ممنوعة في الثاني، وانتهى إلى أن التعبدات "الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد ولا يغني فيها عن المكلف غيره، وعمل العامل لا يجتزئ به غيره، ولا ينتقل بالقصد إليه، ولا يثبت إن وهب ولا يحمل إن تحمل، وذلك بحسب النظر الشرعي القطعي نقلا وتعليلا"[92] واستدل على صحة هذه الدعوى بجملة أمور ذيلها ببعض الاعتراضات التي أجاب عنها جملة وتفصيلا[93] انتهى الكلام عن النوع الرابع من القسم الأول. فماذا عن القسم الثاني؟

---

89) الموافقات 243/2.
90) نفسه 127/2.
91) نفسه 168/2.
92) نفسه 228/2.
93) نفسه 228/2.

عرض الشاطبي لهذا القسم كطرف مقابل لقصد الشارع في اثنتي عشـــرة مســـألة دارت مواضيعها حول ضرورة اعتبار قصد المكلف في مخـــتلف تصرفاته العادية والتعبدية انطلاقا من أن "الأعمال بالنيات"[94] والمقاصـــد معتـــبرة في التصرفات في العبادات والعادات"[95]، ومن أن العمـــل إذا تعلـــق بـــه القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها كفعل النائم والغافل والمجنون"[96].

فلفظ القصد في هذا النوع يعني النوايا التي تنقدح في نفس المكلف والتي يحدد بها الأهداف التي يتوخاها من عمله وهو نوعان:

– أحدهمـــا: قصد الامتثال[97] وهو متعلق القصد الأصلي وشرطه أن يكون قصد المكلف في العمل موافقا لقصد الشارع في التشريع فـ"كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة وكل مـــن ناقضـــها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل"[98].

– والثانـــي : قصـــد نيل الحظوظ واقتناص الشهوات وهو متعلق القصد التبعي، وشرطه أن لا يكون "قصد المكلف في نيل الحظوظ منافيا لقصد الشارع الأصلي"[99].

والمتأمل في طريقة عرضه لهذه المقاصد يجدها تقوم على محاولة الـــنظر إلـــيها بحســـب تعلقهـــا بالمكلفين كنوايا، وبحسب ما تفضي إليه كمآلات، لذلك أرفق هذا القسم بأربعة مباحث نفيسة: خصص الأول لبيان

94) مطلـــع حديث ذكره البخاري عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله علـــيه وســـلم قال: "الأعمال بالنية ولكل امرىء ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجـــرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه" فتح الباري 135/1.

95) الموافقات 223/2.

96) نفسه 224/2.

97) نفسه 211/1.

98) نفسه 333/2.

99) نفسه 224/2.

أوجـــه العلاقة بين قصد المكلف وما ينتج عنه من فعل أو ترك، وهاهنا أربعة احتمالات:

– أحدها : أن يكون القصد موافقا والفعل أو الترك كذلك مثل أداء الواجبات واجتناب المنهيات وهذا لا إشكال في صحته.

– والثاني : أن يكون القصد مخالفا والفعل أو الترك كذلك، مثل : ترك الواجبات وفعل المحرمات، وهذا أيضا ظاهر الحكم.

– والثالث : أن يكون القصد مخالفا والفعل أو الترك موافقا، كمن صـــلى ريـــاء أو لنيل حظوة أو جاه، فهو آثم لأنه : "جعل الموضوعات الشـــرعية التي جعلت مقاصد وسائل لأمور أخر لم يقصد الشارع جعلها لها"[100].

– والـــرابع : أن يكون القصد موافقا والفعل أو الترك مخالفا كمن تذرع في تدينه بأسباب الابتداع وشوائب المستحدثات فهو وإن كان قصده التدين إلا أن تنطعه صير عمله من قبيل ما لا يرضى شرعا.

وخصـــص الثانـــي لبـــيان ما ينشأ عن ذلك من إضرار بالغير أو عدمه:

فـــإذا كان الفعل أو الترك الناتج عن قصد المكلف لا يلحق ضررا بالآخريـــن "فـــباق علـــى أصـــله من الإذن ولا إشكال فيه ولا حاجة إلى الاســـتدلال علـــيه لثـــبوت الدليل على الإذن ابتداء"[101]. وإذا نتج عنهما إلحـــاق ضـــرر بالآخرين ففيه تفصيل: فإن كان ذلك منه عن قصد "فلا إشـــكال في منع القصد إلى الإضرار من حيث هو إضرار لثبوت الدليل على أن "لا ضرر ولا ضرار"[102] في الإسلام"[103].

---

100) الموافقات 339/2.

101) نفسه 349/2.

102) المسند للإمام أحمد 327/5.

103) الموافقات 349/2.

وإن كان ذلك عن غير قصد فتدخله اعتبارات بعضها راجع إلى عموم هذا الضرر أو خصوصه، وبعضها راجع إلى قطعية حصوله أو ظنيته. وأحكام هذا مبسوطة في الموافقات[104].

- وخصص الثالث لبيان العلاقة بين قصد المكلف وفعله أو تركه من جهة، وبين ما يترتب عنهما من أحكام شرعية من جهة أخرى، وربطه بموضوع المآلات حيث خصص المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد للحديث عنها في خمس قواعد[105] إلا أنه اكتفى في كتاب المقاصد بقاعدة الحيل كنموذج بين به طبيعة هذه العلاقة.

لذلك تعين على المجتهد أن لا يحكم على "فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل"[106].

- وخصص الرابع لبيان أحوال تعلق الثواب أو عدمه بمقاصد المكلفين، وصور له أربع حالات :

- إحداها : أن يعرى الفعل أو الترك عن القصد كلية، فحيث لا نية لا ثواب ولا عقاب كما هو الحال في الغفلة والنوم.

- والثانية : أن يتعلق القصد بجهة تحصيل الحظوظ الشخصية مجردة "فهذا أيضا لا ثواب له على ذلك كالأول"[107].

- والثالثة : أن يتعلق القصد بجهة الموافقة على سبيل الحاجة والاضطرار "كالقاصد لنيل لذاته من المرأة الفلانية، ولما لم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها عقد عليها عقد نكاح ليكون موصلا إلى ما قصد،

---

104) نفسه 349/2.

105) وهي الذرائع والحيل ومراعاة الخلاف والاستحسان تضاف إليها قاعدة التحفظ في طلب المصلحة. تنظر الموافقات 194/4 إلى 210.

106) الموافقات 194/4.

107) نفسه 297/1.

فهـــذا أيضـــا بـــاطل بالإطلاق الثاني لأنه لم يرجع إلى حكم الموافقة إلا مضطرا"[108].

- والـــرابعة : أن يـــتعلق القصـــد بجهة الموافقة اختيارا كالقائم بالتكاليف على جهة الانقياد أو "كالفاعل للمباح بعد علمه بأنه مباح"[109].

وبإمعـــان الـــنظر فـــيما ورد عنده بشأن المقاصد، يمكن ملاحظة الآتي:

أ – بحثه لها من جانبيها : الشرعي والبشري

ب – جعله المقاصد الشرعية حاكمة على البشرية، فهي الموجهة لهـــا، إذ لا اعتبار لما هو بشري إلا إذا كان موافقا لما هو شرعي "فليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع"[110].

ج ـ تيســـيره سبل التعرف على المقاصد الشرعية بما نص عليه مـــن مســـالك علمية، ومحاولة ضبط ما يعين على الاقتراب من المقاصد البشرية لأن حقيقتها محجوبة عنا، معروفة عند صاحبها، وأمرها موكول إلى الله تعالى.

ومســـألة التوصـــل إلى معرفة القصد البشري تحف بها صعوبات أخرى:

- منها : اتحاد القصد وتعدده : فمن المتحد ما هو موافق كالدخول في العبادة قصد الامتثال فقط ومنه ما هو مخالف كشراء الخمر لشربها.

- ومـــن المـــتعدد : اجتماع قصدين موافقين كالدخول في العبادة قصد الامتثال وإعطاء القدوة للأهل والولد.

- ومنه اجتماع قصدين مخالفين : كشراء الخمر للشرب والاتجار بها.

---

108) نفسه 298/1.
109) نفسه 298/1.
110) نفسه 197/1.

ـ ومنه اجتماع قصدين أحدهما موافق في الحال، والآخر مخالف في المآل كبعض صور بيوع الآجال.

ـ ومنها تغير القصد كالدخول في العمل بقصد مخالف ثم العدول عنه لندم أو غيره واستبداله بقصد آخر.

- ومـــنها النظر في قصد القصد لأن تعاطي الأعمال الشرعية قد يكون القصد إليها موجها بقصد آخر، وهاهنا صورتان:

- أولاهمـــا : أن يكـــون قصده الظاهر من الفعل أو الترك موافقا لقصده إليه بالاختيار كالفاعل أو المحجم بقصد الامتثال.

- والثانـــية : أن يكـــون قصده الظاهر من الفعل أو الترك موافقا لقصده إليه بالاضطرار كما في مثال اللجوء إلى النكاح بقصد الاضطرار كما تقدم[111].

ويـــبدو أن بحـــث الشـــاطبي لمقاصد المكلفين من خلال علاقتها بالأفعال والتروك، ومن خلال ما يترتب عنها من إضرار بالغير وعدمه، ومـــن خـــلال ما يترتب عنها من أحكام شرعية في الحال والمآل مشعر بهيمـــنة منهجه وجودة تدقيقاته الشيء الذي جعلني أطمئن إلى أن جهوده في البحث المقاصدي فاقت ما هو مقرر عند غيره كالمناطقة الذين جرت عادتهم في بحث مسائلهم على مقتضى إعمال الفكر وتقليب النظر، لذلك جـــاء حديـــثهم عنه موسوما بطابع التجريد محفوفا بتعدد الأقوال وكثرة الافتراضات، وأهم ما وجهوا به دراستهم هو:

ربطـــه بـــالفعل البشري إذ "لابد لإيضاح مفهوم القصد من تبيان خصائصـــــه المنطقـــية العامـــــة، وتحديـــد علاقتهـــا بمفهوم الفعل البشري"[112].

---

111) ينظر المثال في الموافقات 298/1.

112) المجلـــة العربـــية للعلـــوم الإنسانية، مقال: دراسة في القصد: المنطق والانطلوجيا لشفيقة بستكي ص 143 العدد 10 المجلد 3 جامعة الكويت.

كما ظهر في حديثهم عنه اتجاهان :

- أحدهما : استعدادي له علاقة بما هو خارجي يرى أصحابه أن "توفر ظاهرة القصد لا يعني أكثر من مجرد توفر استعدادي لدى الشخص القاصد بحيث إنه إذا توفرت الظروف الملائمة فأن الشخص القاصد يقوم بالفعل المقصود إذا لم يغير رأيه، ولم يمنع من القيام به"(113).

- والثاني : سيكلوجي داخلي، يرى أصحابه "أن النية عبارة عن حالة سيكلوجية تحدث بالفعل، ويدركها الشخص القاصد، ويتم تعريف القصد على أنه حالة سيكلوجية بسيطة غير قابلة للتحليل، وهي تمتد لفترة زمنية ما وتتجه نحو القيام بفعل ما، وللقصد بحسب هذا التعليل علاقات سببية بالوقائع السيكلوجية الأخرى مثل الرغبات والمعتقدات التي يتصف بها الشخص القاصد في فترات زمنية مختلفة، إلا أن الارتباط بينهما ليس ضروريا وذلك لاستقلال القصد عن الرغبة والاعتقاد من جهة أخرى"(114).

وبإجالة الفكر فيما سبق يتضح أن البحث المقاصدي عند الشاطبي اتسم بالشمولية والواقعية.

- بالشمولية لأنه نظر إليها في جانبيها الشرعي والبشري، وعمل على نظمها في سلك الموافقة التي يتحقق بها مفهوم المحافظة على مصالح الناس في الدارين. وقد قدمت في ثنايا البحث مجموعة من المعطيات هي بحاجة إلى دراسة مستقلة لا شك أن البحث فيها سيسفر عن نتائج مهمة في بابها، كالقصد الأول والقصد الثاني والقصد الاختياري والقصد الاضطراري وقصد الحال وقصد المآل واتحاد القصد وتعدده أو تغيره.

---

113) نفسه 157.

114) نفسه 158.

- كما اتسم بحثه بالواقعية لأنه قرن حديثه عنها بالأفعال والتروك البشـــرية، ونظر بها إلى أحوال الناس وعاداتهم، لذلك نادى أثناء إجراء الأدلـــة باستحضـــار قصد الشارع وقصد المكلف ومراعاة خصوصيات الأحـــوال وظـــروف التطبيق وناطه باستحضار المصالح التي تضمنتها أحكام هذه الشريعة المباركة.

هـــذا عن مفهوم المقاصد باعتبار جانب التقسيم. فماذا عن جانب الاستعمال؟

3) مفهومها باعتبار جانب الاستعمال :

إن المتتـــبع "لمـــادة (ق. ص. د) فـــي جانبها الاستعمالي يلاحظ بالإضـــافة إلى الإطلاقات السابقة أن هناك معاني أخرى تؤخذ من مواقع الاســـتعمال وتعـــدد الإضافات، لذا سأعمل على تتبعها في سياقاتها حتى يتيسر أمر الإلمام بها وبتنوع دلالاتها.

وبالرغم من تعدد المواقع والمتعلقات، فإنه بالإمكان رصدها وفق اختـــيار يراعى فيه جانب التقابل أو التقارب، وقد توصلت - مع صعوبة ذلك الاختيار- إلى الصيغ الاستعمالية الآتية:

أ - القصد الخلقي والقصد التشريعي :

والمقصود بالخلقي : القدري التكويني[115] المتعلق بالإرادة والعلم الأزليتيـــن، والبحـــث فيه بهذا الاعتبار من قبيل ما لم يحث الشارع على الخوض فيه، لأنه لا ينبني عليه عمل ولا يرتبط به تكليف إلا على وجه التسليم والإيمان به.

---

115) الموافقات 29/2.

أمـــا القصــــد التشــريعي فيــتعلق بالإرادة التشريعية وهي إرادة التكلــيف، فهــو قصـــد مصـــلحي بناء على "أن وضع الشرائع إنما هو لمصـــالح العــباد في العاجل والآجل معا"[116]. جاء في الموافقات: "فإذا رأيـــت في هذا التقييد إطلاق لفظ القصد وإضافته إلى الشارع فإلى معنى الإرادة التشريعية أشير وهي أيضا إرادة التكليف"[117].

ب – قصد الشارع وقصد المكلف :

قصـــد الشارع – كما مر – هو إرادته التكليفية وما يرتبط بها من مصالح معتبرة.

وقصـــد المكلف في العبادة هو الدخول فيها بنية الامتثال والانقياد لحكم الله وشرعه، بناء على أن الأعمال بالنيات، وأن العمل "إذا تعلق به القصـــد تعلقـــت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها كفعل النائم والغافل والمجنون"[118].

وعلاقــــة القصــــدين فـــي الموافقـــات علاقة أصل بفرع وحاكم بمحكـــوم علـــيه "فلـــيس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشـــــارع"[119]. و"كـــل قصد ناقـــض قصد الشارع فباطل"[120] وهذا لا يعنـــي أن قصـــد المكلف يجـــب ألا يتعلـــق إلا بجهة الامتثال المجرد، لأن مـــن مقاصد الشارع في التكليف تمكين المكلف من التمتع بالطيبات ونـــيل الشـــهوات مـــا لم يكن ذلك مما يؤدي إلى مناقضة قصد الشارع الأصلي.

---

116) نفسه 6/2.
117) نفسه 121/3 ـ 122.
118) نفسه 224/2.
119) الموافقات 197/1.
120) نفسه 215/1.

ج ـ **المقاصد الأصلية والمقاصد التابعة :**

فالأصلية : هي "التي لاحظ فيها للمكلف وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإنما قلنا لاحظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية لأنها قيام بمصالح عامة مطلقه لا تختص بحال دون حال ولا بصورة دون صورة"[121] وضابطها الدخول في العبادة بغرض الامتثال ل"مجرد الأمر والنهي"[122].

أما المقاصد التابعة "فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات"[123].

د - **القصد الأول والقصد الثاني :**

ورد هذان القصدان في مواطن مختلفة :

- فمنها ما يرتبط بالأسباب وعلاقتها بمسبباتها ف"المسببات بالنظر إلى أسبابها ضربان : أحدهما ما شرعت الأسباب لها إما بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصلية أو المقاصد الأول أيضا، وإما بالقصد الثاني وهي متعلق المقاصد التابعة"[124].

- ومنها ما يرتبط بدخول المكلف في العمل بقصدين، ومقياس اعتبار "القصد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض القصد الأول، فإذا ناقضه لم يكن مقصودا بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني"[125].

- ومنها ما يرتبط بدخول المكلف في العبادة بالقصد الأول وهو مجرد الامتثال، وهذا لا يمنع تحصيل ما ينوبه بالقصد الثاني فكل: "ما

---

121) نفسه 176/2.

122) نفسه 198/2.

123) نفسه 178/2 ـ 179.

124) نفسه 243/1 ـ 244.

125) نفسه 32/2.

ليس فيه للمكلف حظ بالقصد الأول يحصل له فيه حظ بالقصد الثاني من الشـــارع"[126] ومثاله: أن المحافظة على الضروريات لاحظ فيها للمكلف مـــن حيـــث هـــي مصالح عامة مطلقة، لكنها سبيل إلى حثه على رعي حظوظه بما يعود بالحفظ على تلك الضروريات.

-ومـــنها مـــا يرتـــبط باجـــتماع قصدين أولهما موافق في الحال، والآخـــر مخالف في المآل" ومثاله في أصالة المنافع المحللة: شراء الأمة بقصـــد إسلامها للبغاء كسبا به، وشراء الغلام للفجور به، وشراء العنب ليعصر خمرا"[127].

هـــ - قصد المصلحة وقصد المناط :

وقصد المصلحة : يعني توصل المكلف إلى معرفة الغاية التي من أجلهـــا شـــرع الحكم، وأكثر ما يقع هذا في الأحكام المرتبطة بالعادات، وقلمـــا يحصـــل فـــي العبادات ف"التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها، فللمكلـــف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال"[128] أعلاها : "أن يقصد امتثال الأمر فهم قصد المصلحة أو لم يفهم فهذا أكمل وأسلم"[129].

وقصـــد المناط يعني معرفة متعلقات الأحكام، والتمييز بين تفاريق العلـــل والأمارات "فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعـــرفة بمقاصـــد ذلك المناط"[130] ولتعيين المناط مواضع مبسوطة في الموافقات[131].

---

126) نفسه 184/2.
127) نفسه 185/3.
128) نفسه 373/2.
129) نفسه 374/2.
130) نفسه 167/4.
131) نفسه 81/3.

و – قصد الكلام وقصد المتكلم :

فقصد الكلام هو ما يؤخذ من مجموعه برد أوله على آخره، والنظر في مساقاته ومقتضيات أحواله – كما مر – وهو بهذا الاعتبار يعطي دلالات لا تؤخذ من مجرد المعاني المعجمية المجردة فقصد الكلام عنده لا يعني "تفسير اللغة"[132].

وقصد المتكلم يتعلق بالدلالة الأصلية، إذ المعاني في حقيقتها هي ما عناه العاني[133]، ومن أجل إيصال هذه المعاني إلى متلقيها فقد يعمد المتكلم إلى تقريب قصده بوجه من أوجه البيان[134].

ز – مقصد الشارع وقصد المجتهد :

إنه لا اعتبار لقصد المجتهد إلا إذا وافق وجها من أوجه المقاصد الشرعية فـ"المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحدا"[135].

ح – القصد الموافق والقصد المتحد :

القصد الموافق هو ما اعتبرت فيه جهة المقاصد الأصلية، وهذا يعني أن "العامل ما قصد قط إلا الامتثال والموافقة"[136] وشرط الامتثال أن يكون مقبولا شرعا لأن "قصد الموافقة مقيد بالامتثال المشروع لا بالمخالفة"[137].

---

132) نفسه 84/2.
133) جاء في التفسير الكبير للرازي 23/1 "الألفاظ تدل على المعاني لأن المعاني هي التي عناها العاني وهي أمور ذهنية".
134) كالاستثناء الذي هو : "بيان لقصد المتكلم في عموم اللفظ ألا يتوهم السامع منه غير ما قصد" ينظر الموافقات 287/3.
135) الموافقات 222/4.
136) نفسه 343/2.
137) نفسه 343/2.

وأما القصد المتحد، فهو من مشمول مقاصد الشريعة، فإليه تتوجه أنظار الناظرين، وإليه تنتهي مقاصد المجتهدين ف"الأقوال ليست بمقصودة لأنفسها، بل ليتعرف منها المقصد المتحد"[138].

هذا عن أهم المعاني المترتبة عن تتبع المادة في اسعمالاتها وإضافاتها، وهذا لا يعني أني أتيت على كل ما يتعلق بها لأن هناك استعمالات أخرى مثل:

مقصود الصيغ[139] ومقصود العبارة[140] ومقاصد المجتهد فيه[141] ومقصود المتكلم به[142] والقصد العربي[143] ومقاصد كلام العرب[144] وقصد الكلام[145] ومقصود الخطاب[146] والمقاصد الاستعمالية[147] والمقاصد العادية[148] وقصد الأصوليين[149] والمقصودون[150].

وبإجالتنا النظر في المعتمد الذي ارتضاه الإمام رحمه الله في عرض المقاصد، وكيفية تقسيمها نجده قد رام فيه وجها علميا مستمدا مما علم من مذهبه القائم على رعي الأولويات وإجراء التوابع على قانون المتبوعات.

وما ذهب إليه الدكتور طه عبد الرحمان من اقتراح يتعلق بإرجاع ما ورد عن أبي إسحاق إلى ثلاثة أقسام هي : القصد والقصود

---

138) نفسه 222/4.
139) نفسه 148/3.
140) نفسه 410/3.
141) نفسه 167/4.
142) نفسه 411/3.
143) نفسه 280/3.
144) نفسه 347/3.
145) نسفه 84/2.
146) نفسه 83/2.
147) نفسه 269/3.
148) نفسه 187/3.
149) نفسه 269/3.
150) نفسه 270/3.

والمقاصـــد[151] بحاجـــة إلى تأمل، لأن تدرج صاحب الموافقات في تلك القسمة له ما يبرره.

ووجهـــه أن تصـــديره لتلك الأنواع بمقاصد التي وضعها الشارع ابـــتداء يعتبر الأصل الذي تتعلق به أنظار المكلفين والموئل الذي يضمن الـــنجاة للمخاطبين فكان البدء به مما يعين على معرفة المقصود والظفر بالمطلوب.

ولمـــا كـــان لا سبيل إلى ذاك الظفر إلا بالفهم والبيان، جعل النوع الثانـــي متعلقا بقصد الشارع من وضع الشريعة للإفهام، وفيه تحدث عن ضـــروب التفهـــيم وسبل البيان وما يرتبط به من ضرورة الالتفات إلى عادات المنزل إليهم في اللسان.

فـــإذا تم له إمكان فهم ما بلغ إليه أصبح مطالبا بالانقياد لمقتضيات تلـــك الأحكـــام، فكـــان هذا محل النوع الثالث الذي عرض له في قصد الشارع من وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

يأتـــي بعده الحديث عن قصد الشارع من دخول المكلف في ذلك المقتضـــى وضـــابطه تجـــريد العـــبد من دواعي الهوى وتوجيهه للأخذ بموجبات التكليف.

وهـــذا آخر نوع ختم به الحديث عن المقاصد في جانبها الشرعي، يقابلها قصد المكلف الذي من أجله استمدت تلك الأقسام.

فإذا تم له معرفة المقاصد التي وضعها الشارع ابتداء، واستقام له أمـــر انبـــنائها علـــى مصالح الخلق في المعاش والمعاد، تفضلا من الله وإنعامـــا وأدرك أن من لطفه سبحانه أن يسر أمر معرفتها بتنزيلها على

---

151) تجديـــد المـــنهج في تقويم التراث ص 98: والمراد بالقصد عنده : المضمون الدلالي وهذا راجع إلى مقاصد وضع الشريعة للافهام.

ـ أمـــا القصـــود فمعناه عنده : المضمون الشعوري وهو راجع إلى مقاصد وضع الشريعة للتكليف ولمقاصدها في الامتثال وإلى مقاصد المكلف.

ـ أمـــا المقاصد فمعناها عنده : المضمون القيمي وترجع إلى مقاصد وضع الشريعة ابتداء. ينظر تجديد المنهج 98.

معهـــود الخطاب وما جرت به أعراف اللسان، تبين أن القصد من وضع التكاليف هو إخراجه عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد له اضطرارا.

إذا أدرك ذلـــك علـــم أن المطلوب هو تنزيل مقاصده على وزان المقاصد الشرعية لأنها الحاكمة عليها جملة وتفصيلا.

وبهـــذا يعلم أن اختياره لهذه القسمة محكوم بتصور عقلي يقتضي التدرج مما هو واجب المعرفة بالأصالة، ثم الانتقال إلى ما هو معين على تلك المعرفة بالتبع، لينتهي إلى مقاصد المكلفين باعتبارها طرفا لا يتحقق مفهوم الامتثال إلا بها.

انتهى الكلام عن الوجه المتعلق بمفهوم المقاصد وأقسامها وبقي أن أتكلم عن الجهة التي يصح أن نعتبر بها المقاصد أ دلة على مدلولاتها.

الفصل الثاني :

منهجه في الدلالة المقاصدية

لعل السبب في صعوبة توجيه النظر إلى الجهة التي يمكن أن نعتبر بها المقاصد أدلة على مدلولاتها يرجع إلى تعدد صيغها وتزاحم اعتباراتها.

- فبالنظر إلى ما يستدل به عليها تعتبر مدلولات لغيرها كالنصوص والاستقراءات. وفي الموافقات ما يعضد هذا النظر مثل:

"إن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع"[152]. ومثل: "ونصوص الشارع مفهمة لمقاصده بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية"[153].

ولا يظن أن جعلها مدلولا لغيرها من هذا الوجه، يسقط جهة اعتبارها أدلة من وجوه أخرى. جاء في كتاب المنخول:

"ونحن نجعل المصلحة تارة علما على الحكم، ونجعل الحكم أخرى علما عليها"[154]. وجاء في مقاصد الشريعة لعلال الفاسي (ت 1395 هـ):

"والشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام"[155].

وهذا يقوي إمكان انطواء النصوص الشرعية على مقاصد كلية كما في العزائم والعمومات[156]، وشرطه فيها أن تتصف بالتكرار

---

152) الموافقات 324/4.

153) نفسه 388/2.

154) المنخول 355.

155) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص 47.

156) لأنها "راجعة إلى أصل في التكليف كلي لأنه مطلق عام على الأصالة في جميع المكلفين" ينظر الموافقات 323/1 ــ 324.

والانتشار وألا تقترن بما يعود عليها بالكر والابطال كالنسخ والتخصيص والاحتمال.

كما يقوي إمكان انطواء المقاصد على أحكام نفرق بها بين الإقدام والاحجام ونميز بين الحلال والحرام.

- وبالـــنظر إلـــيها كمعان مصلحية تعتبر طرقا دلالية لأن للعلة موقعا في الدلالة على الجملة، ولأن مفهومها عند الشاطبي هو "المصلحة نفســـها أو المفسدة لا مظنتها"[157]. جاء في شفاء الغليل: "فكل علة يجوز أن تسمى دلالة لأنها تدل على الحكم"[158].

- وبالـــنظر إليها ككليات مستقراة من مجموع أدلة شرعية تعتبر أصولا للشريعة وقواعد عامة فيها. جاء في الموافقات: "وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات"[159].

- وبالـــنظر إليها كمعان ملائمة لجنس ما رامه الشارع من وضع تكالـــيفه تعتبر أدلة يصح العمل بها ذلك "أن كل أصل شرعي لم يشهد له نـــص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه"[160].

- وبالنظر إليها في علاقتها ببعضها يعتبر أصليها دالا على تابعها وتابعهـــا مقـــو لأصـــليها. جاء في الموافقات: "إن ما نص عليه من هذه المقاصـــد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي ومقو لحكمته"[161]. وجاء فيه

---

157) الموافقات 265/1.
158) شفاء الغليل 20.
159) الموافقات 30/1 :
"لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدارين وهي الضروريات والحاجيات والتحسينات وما هو مكمل لها ومتمم لاطرافها وهي أصول الشريعة" ينظر الموافقات 77/1.
160) نفسه 39/1.
161) نفسه 397/2.

أيضـــا: "فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما شأنه ذلك كان مقصودا للشارع أيضا"[162].

لذلك فإن أهم ما يساعد على ضبط الحديث عن المقاصد دلاليا هو توجيه البحث فيها من خلال اقتضائين: أحدهما تعليلي والثاني استدلالي.

وهــذا اجــتهاد لا أدعي فيه الإحاطة، ولا أعتبره تقسيما حاصرا، لكـــنه اقــتراح امتزجت فيه رغبة التيسير لاختصار مشقة المسير، لأن إخراج المسألة من حيز الحيثيات، وتخليصها من شوائب الاعتبارات ليس بالأمـــر الهيـــن، بل يحتاج إلى البحث عن وسيلة تجمع المتعدد، وتضبط المـــتزاحم، وأرجو أن يكون اختياري لهذين الاقتضاءين سببا يقربني إلى ما استفرغت الوسع من أجله، ويوصلني إلى ما مالت النفس إلى طلبه.

فماذا عن الجانب التعليلي في الدلالة المقاصدية؟

---

162) نفسه 397/2.

المبحث الأول :

الاقتضاء التعليلي

للمسألة هنا ارتباط بما وطأ به الشاطبي لحديثه عن كتاب المقاصد فتسليمه بمبدأ التعليل قبل حديثه عنها موذن بأن مبنى الأخذ بها قائم على النظر في علل الأحكام المرتبطة بمصالح الأنام.

والعلة عنده هي: "الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الاباحة والمفاسد التي تعلقت بها النواهي"[163].

ولما كان منهجه في الدلالة قائما على الجمع بين النظر في الألفاظ، وما تنطوي عليه من أحكام، ولحظ المقاصد وما تتضمنه من مصالح، فقد ارتضى في السير بعمله بما اجتمع فيه الأمران واتحد بسببه الطرفان لأن: "القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلا عربي كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة"[164].

وقد سبقت الإشارة إلى أن تقاييد الأصوليين في باب الاستثمار تضمنت الحديث عن كيفية الاستدلال بالخطاب منطوقا ومفهوما، وعن كيفية التعدية بالعلل سواء كانت لغوية[165] كما في المفاهيم، أم شرعية كما في القياس والاستصلاح.

---

163) الموافقات 265/1.

164) نفسه 31/3 وينظر الاعتصام 220/1.

165) جاء في شرح التنقيح 278 :

"المبين إما بنفسه كالنصوص والظواهر، وإما بالتعليل كفحوى الخطاب... وجه التعليل ان الله تعالى لما قال : **(فلا تقل لهما أف)** الإسراء 23 فهمنا أن علة هذا النهي هو العقوق، ونحن=

جـــاء في كشف الأسرار : "والمراد من المعاني: المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللا"[166].

وبهذا يعلم أن اعتماد الأصوليين في الدلالة على ما هو لفظي، لم يثنهم عن النظر فيما هو علي. فقد نص ابن القصار (ت 398 هـ) على أن "العلــــة عند مالك والفقهـــاء هي الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها"[167]. وما جاز أن يتعلق الحكم به جاز أن يكون دليلا عليه.

كمـــا نبه الغزالي على أن "دلالة الألفاظ على الشيء إما أن تكون بطـــريق التعلـــيل أو اللغـــة أو العـــرف"[168]. وجـــاء في البحر المحيط للزركشـــي (ت 794 هــــ) "وأكـــثر القياســـين على أن العلل تثبت بها الأحكام"[169].

ومـــن مـــبدأ هذا التراتب يتبين أن منطلق الأصوليين في التدرج الدلالـــي يقتضـــي البدء بالمنصوص واستغلاله منطوقا ـــ صريحا وغير صريح - وما يرتبط بهما من ضرورة الالتفات إلى علاقة الصيغ بالمعاني فـــي أبعادهـــا التطابقية والتضمنية والالتزامية. ثم الانتقال بعده إلى العلل اللغوية في المفاهيم أو الشرعية في أبعادها الجزئية في القياس والكلية في المقاصـــد والاستصـــلاح. وهذا ما رامه الإمام الشاطبي عند ما نص في موافقاتـــه على أن العلة طريق دلالي معتبر فمتى "تعينت علم أن مقصود الشـــارع ما اقتضتـــه تلك العلل من الفعـــل أو عدمـــه، ومن التسبـــب أو عدمه"[170].

=نعلـــم أن العقـــوق بالضـــرب أشد فنأخذ من تحريم التأفيف تحريم الضرب بطريق الأولى فصار تحريم الضرب بينا بسبب التعليل".

166) كشف الأسرار 12/1.

167) رسالة في أصول الفقه 22.

168) شفاء الغليل 56.

169) البحر المحيط 130/5.

170) الموافقات 394/2.

ومما يجلي طبيعة اعتباره العلة دليلا: ذهابه إلى أن سبب التوقف في التعدية إنما هو للجهل بالعلة من حيث هي دليل "فالتوقف هنا لعدم الدليل"[171].

كما أن الأصل في الأحكام الموضوعة ألا يتعدى بها محالها إلا بمعلوم "وعدم نصبه دليلا على التعدي دليل على عدم التعدي، إذ لو كان عند الشارع متعديا لنصب عليه دليلا، ووضع له مسلكا، ومسالك العلة معروفة"[172].

وقد وجه حديثه عنها بأمور أهمها :

أ – تسليمه القول بإمكان التعليل بناء على "القاعدة المقررة أن الشرائع إنما جيء بها لمصالح العباد... لأن الله غني عن الحظوظ منزه عن الأغراض"[173].

ب – تحديده مصطلح العلة، وتعيينه في المصلحة أو المفسدة فـ"العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها[174]"[175].

وقيد المصلحة لفظ يصدق على كل ما يحقق نفعا أو يدفع فسادا فـ"الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد"[176].

---

171) نفسه 394/2.
172) نفسه 395/2.
173) انفسه148/1.
174) اختلفوا في اطلاق اسم المظنة على كل علة، فهي تطلق "في الاصطلاح على بعض العلل ولها دلالتان : دلالة على المعنى ودلالة على الحكم الشرعي، فهي إذا أضيفت إلى المعنى الوجودي سميت مظنة، وإذا أضيفت إلى الحكم الشرعي سميت علة له، ومن عكس ذلك فقد غلط، فالسفر مثلا يدل على المشقة ويدل على الرخصة، فإذا أضفته إلى المشقة قلت هو مظنة، وإذا أضفته إلى الرخصة قلت هو علة له، فالسفر مظنة المشقة وعلة الرخصة" ينظر البحر المحيط 120/5.
175) الموافقات 265/1.
176) معجم مقاييس اللغة 303/3.

والمصلحة لغة واحدة المصالح وهي مصدر بمعنى الصلاح[177].
جاء في المفردات "الصلاح ضد الفساد وهما مختصان في أكثر الاستعمال بالأفعال"[178].

ووجه تحقق النفع بها يتم بالجلب والسعي كتحصيل اللذات وأسباب السعادات أو بالمنع والدفع كدرء الآلام والمفسدات. جاء في كتاب قواعد الاحكام: "والشريعة كلها مصالح اما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح"[179].

ومؤدى الجلب والدفع هو ما يعبر عنه بالمقصود الشرعي فـ"المراد بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق"[180].

قال الغزالي بعد أن عرفها بأنها عبارة عن جلب منفعة أو دفع مفسدة: "لكنا نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع"[181] وعرفها نجم الدين الطوفي (ت 716 هـ) بقوله:

"هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة"[182].

وهي عند الشاطبي ما قصده الشارع من جلب المصالح ودفع المفاسد عن المكلفين. قال في الاعتصام:

"فإن المراد بالمصلحة عندنا : ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال"[183]. وجاء في الموافقات:

---

177) لسان العرب 462/2.
178) المفردات 248.
179) قواعد الأحكام 11/1.
180) إرشاد الفحول 242.
181) المستصفى 28/1 ــ 287.
182) رسالة الطوفي عن كتاب مصادر التشريع فيما لا نص فيه ص 112 ومصدرها الأصلي هو شرح الطوفي للأربعين النووية عند تناوله للحديث الثاني والثلاثين "لا ضرر ولا ضرار".
يوجد مخطوطها بدار الكتب المصرية رقم 612 وهو الذي اعتمده مصطفى زيد في رسالته.
183) الاعتصام 113/2.

"وأعنـــي بالمصالح : ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونـــيل مـــا تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الاطلاق حتى يكون منعما على الإطلاق"(184).

وأمـــر التـــنعم على الإطلاق آيل إلى ما علم من قصد الشارع إلى المحافظة على مصالح المكلفين، لذلك لم يلتزم بالحديث عن هذه المقاصد فـــي المناســـب(185) المرســـل كما هو شائع عند الأصوليين، لأن تخلف المصـــلحة عما يعضدها من الشواهد المعينة، جعل أمر البحث فيها محل غمـــوض واضـــطراب(186) لذلك اضطروا إلى ضبطها بمراتب المقاصد المعتبرة.

وفرق ما بين المذهبين: أن الأصوليين عرضوا للمقاصد(187) عند حديـــثهم عما يضبط الاعتبار في المناسبة، وقولي: "عما يضبط الاعتبار" مخرج لأمرين:

- أحدهمـــا : الملغـــى وهـــو مـــردود باتفاق لتخلف قيد الاعتبار الشرعي فيه.

---

184) الموافقات 25/2.

185) يطلـــق مصـــطلح المناسب على المصالح المرسلة والاستصلاح والاستدلال المرسل وهو "التعلق بمجرد المصلحة بغير استشهاد بأصل معين" شفاء الغليل 207 ولهم فيه تقاسيم منها: حقيقي واقناعي، يقيني وظني، معتبر وملغى ومرسل. ينظر البحر المحيط 208/5.
كمـــا قســـموه إلى مؤثر وغير مؤثر "وغير المؤثر إما ملائم أو غير ملائم وغير الملائم إما غريـــب أو مرســـل أو ملغـــى" البحر المحيط 216/5.وقسم الغزالي المناسبة "بالإضافة إلى مراتـــبها في الوضوح والخفاء فمنها ما يتعلق بمصلحة عامة في حق الخلق كافة. ومنها ما يتعلق بمصلحة الأغلب.
ومـــنها مـــا يـــتعلق بمصلحة شخص معين في واقعة نادرة، وتتفاوت هذه المراتب بتفاوت مصالحها في الظهور" شفاء الغليل 210.

186) ينظر البحر المحيط 206/5 وشفاء الغليل 207.

187) اقتصـــر حديـــثهم عن المقاصد هنا في وضعها الابتدائي وهو المنحصر في الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكملاتها، فلم يرق بحثهم فيها إلى ما هو مؤصل عند الشاطبي.

- والثاني : الاعتبار المؤيد بالنصوص المباشرة على جهة التعيين، لأن معنى الاعتبار في الإرسال هو "إيراد الحكم على وفقه لا التنصيص عليه،.. وإلا لم تكن العلية مستفادة من المناسبة"[188].

وما يضبط به هذا الاعتبار راجع إلى مراتب المقاصد[189] من الضروريات والحاجيات والتحسينيات على خلاف[190].

أما الشاطبي فبحكم انشغاله بما يجلي طبيعة عمله، ويبين ما علم من أمر اهتمامه بأهداف الشرع ومقاصده، فقد عمد إلى بحث المصالح في سياقها العام لا فرق عنده بين المشهود لها بالنصوص الثابتة على وجه التعيين أو على جهة الإجمال.

وهذا يتفق وطبيعة الاستقراء القائم على تتبع مواقع الصيغ ومحال المعاني الملائمة لجنس التصرفات الشرعية.

واقتناص المصالح من الصيغ يرجع فيه إلى الأوامر والنواهي والإباحة فكلها "راجعة إلى حظ المكلف ومصالحه"[191].

وأخذها من جانب الشواهد الدالة عليها يرجع فيه إلى قانون الاعتبار: فما شهد الشرع باعتباره مقبول باتفاق "وهذا لا إشكال في الأخذ به"[192]. وما دلت الشواهد على إلغائه "لا سبيل إلى قبوله"[193] وما لم يشهد له أصل معين بالاعتبار أو بالإلغاء فلا مانع من الأخذ به على شرطه ويدخل تحته "الاستدلال المرسل"[194] الذي فرع عليه قاعدة:

---

188) البحر المحيط 214/5.

189) جاء في البحر المحيط 208/5:

والحقيقي ينقسم إلى ما هو واقع في محل الضرورة ومحل الحاجة، ومحل التحسين.

190) فالغزالي مثلا في شفاء الغليل تساهل في الأخذ بالمناسب سواء وقع في الضروري أم الحاجي، ورفض الواقع منه في التحسيني. ينظر شفاء الغليل 208 ـــ 209. أما في المستصفى فلم يقبل إلا ما وقع منه في الضروري. ينظر المستصفى 294/1.

191) الموافقات 141/1.

192) الاعتصام 113/2.

193) نفسه 113/2.

194) الموافقات 39/1.

"المناسبة لا تقتضي الحكم لذاتها إذ لا بد فيها من موافقة المعاني الشرعية"[195] ومن تمام موافقتها لهذه المعانى انخراطها في سلك المحافظة على المقاصد الشرعية"[196].

ومجمل القول : إن معتمده في الأخذ بالمصالح يقوم على تتبع مواقعها في الألفاظ، وملاحقة صورها مما علم من مسالكها المعتبرة.

وبه يظهرأن تعدد طرق النظر فيها لا يتقيد بالصيغ ولا ينحصر فيما لاح من العلل والأمارات، وإنما يؤخذ من رصد المواقع وتتبع الجزئيات، وهذا لا يتم إلا بالاستقراء الذي ينظمها في تراجم تردها إلى أصولها الكلية.

ومجموع ما يتحصل منها يعود إلى حفظ مقاصد الشارع في الخلق لأن علاقة المصالح بها كعلاقة النواة بالتمرة، أو علاقة اللازم بالملزوم إذ لا انفكاك لإحداهما عن الأخرى. فالشريعة أحكام تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام، والمصالح من هذه الحيثية جزئيات داخلة في ماهية المقاصد الشرعية، فكانت دلالتها على الأحكام من جهة تلك الحيثية[197].

– كذلك مما وجه به حديثه عنها :

---

195) الاعتصام 113/2 بتصرف.

196) جاء في الاعتصام 113/2:

"ان حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين، وأيضا مرجعها إلى حفظ الضروريات من باب ما لا يتم الواجب إلا به".

197) لأن "المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين : تفهيم ما لهم وما عليهم مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم" الموافقات 344/3 ولأن المصالح نفسها: "لا تعدو الثلاثة أقسام: وهي الضروريات ويلحق بها مكملاتها، والحاجيات ويضاف إليها مكملاتها، والتحسينيات ويليها مكملاتها ولا زائد على هذه الثلاثة المقررة في كتاب المقاصد".

ينظر الموافقات 27/4.

ج ـ ذهابه بمقتضى الجمع عند النظر في الجزئيات والكليات إلى الأخـــذ بهما في المصالح لأن "الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة، وعلى مصلحة كلية في الجملة"[198].

د – مـــيله بمقتضـــى اعتماده على الكليات إلى الأخذ بالعلل الكلية عـــند الظر والاستنباط، فقد تقرر عنده "أن المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات"[199].

وبقـــي فـــي المسألة نظر يتعلق بأن جنوحه لدلالة العلل الكلية لا يعنـــي إعراضه عن المصالح الجزئية، فإهمال الجزئي في كل حال يعود علـــى الكلي بالكر والإبطال، كما أن أمر التحقق من الكليات آت من تتبع مواقع الجزئيات.

والمقاصد بهذا التوجيه هي الكليات التي تنتهي إليها العلل، وتنتظم فـــي ســـلكها المصالح والحكم، لذلك كانت دلالتها على الأحكام من هذه الجهة دلالة مقترنة بمبدأ التسليم بالتعليل وما يرتبط به من ضرورة النظر في المصالح والأمارات واعتبار المعاني والمناطات.

وضابط المسألة أن البحث الدلالي عنده رهين بانتظامه في منهجه العـــام القاضـــي بتوخي القطع في الأحكام، لذلك أكد في الموافقات: "أن الأدلـــة المستعملة هنا هي الاستقرائية المحصلة بمجموعها القطع بالحكم حسبما تبين في المقدمات"[200].

وقد انبنى على نظرته إلى المقاصد في بعدها الاستقرائي التوصل إلى ضوابط دلالية لا فرق بينها وبين الصيغ المنصوصة في الدلالة على الأحكام. جاء في الموافقات:

198) الموافقات 131/4.
199) نفسه 139/1.
200) نفسه 260/2.

"والقوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نص عليها"[201].

كما انبنى عليه أيضا : تقريره مبدأ الاستغناء بالكليات عن آحاد الأدلة عند الاجتهاد، فالمجتهد : "إذا استقرى معنى عاما من أدلة خاصة واطرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعن"[202].

إن خير ما يجلي موقع العلل والمصالح في البحث الدلالي عند الشاطبي هو إيمانه بجدواها في تحديد مفاهيم الصيغ نفسها، فدلالة الألفاظ بحاجة إلى ما يعضدها من النظر في المصالح، وفي أي مرتبة تقع من المقاصد كما في الأوامر والنواهي مثلا: ف"التفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة لا تعلم من النصوص وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر في المصالح وفي أي مرتبة تقع وبالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد"[203].

هذا عن الاقتضاء التعليلي في دلالة المقاصد من حيث هي كليات يتحقق بها مفهوم المصالح العامة للعباد، وقد ظهر أن الأصل فيه دائر حول تتبع المعاني ولحظ مواقع العلل والأمارات.

فماذا عن الجانب الاستدلالي فيها؟

---

201) نفسه 32/1 "والمراد بالأصول : القواعد الكلية كانت في أصول الدين أو أصول الفقه أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية" ينظر الموافقات 97/1.

202) الموافقات 304/3.

203) نفسه 153/3.

المبحث الثاني :

الاقتضاء الاستدلالي

وهـــو عمدة الموضوع وغاية المجموع، به تتضح أصول النظرية في أبعادها التطبيقية.

وإذا كنـــت ذكرت أن عملي في استجلاء منهج البحث مبني على التمسك بهدي الشاطبي والتعلق بطريقته، فإن من آثار ذلك التمسك جنوح الخاطـــر إلى ركوب مسالك التركيب بعدما أوشكت على حط الرحال من تعب الوصف والتجريد.

ولما كانت طبيعة هذا الاقتضاء تسعى إلى تفريع الأحكام بما يحقق مصـــالح الأنام، فإن خير ما يجلي مهمة البحث فيه إخضاعه لما علم من قصـــد الشـــارع إلـــى المحافظـــة على مصالح المكلفين، وهذا لا يتم إلا باستقراء الجزئيات ونظمها في تراجم تردها إلى أصوها الفقهية.

ولفـــظ الأصـــول اسم يصدق على كل ما تتحقق فيه معنى الكلية، والمقاصـــد مـــنها، فكانـــت دلالـــتها على الأحكام من جهة انتمائها لهذه الكليات، لا فرق بينها وبين دلالة الصيغ المنصوصة[204].

وللكلي إطلاقات عرضت لها عند حديثي عن المقومات المنهجية. والمقصـــود بهـــا في هذا الموضع ما عبر عنه الشاطبي بقوله: "وأعني بالكليات هنا: الضروريات والحاجيات والتحسينيات"[205].

فإمكان الاستدلال بها من هذه الجهة واقع لا يندفع إلا أنه موقوف علـــى اســـتدعاء مـــا يتقوم به مفهوم الاجتهاد، وما يرتبط به من اعتماد كليات الأدلة، والنظر في العلل والغايات والأخذ بالمآلات، وهذا لا يتم إلا

---

204) ينظر الموافقات 32/1.

205) نفسه 30/1.

باستحضار جانبي : الشرع والمكلف، وكيفية النظر المتعلقة بحال المستدل، فهذه قضية تدخل تحتها ثلاث مسائل. فماذا عن جانب الشرع؟

1) جهة الشارع :

إن من تمام التفضل والإنعام، أن من الله تعالى علينا بنعمة الإسلام، فأنزل القرآن على معهود اللسان، وبين به الحلال والحرام، وحد الحدود، وفرض الطاعات، وعرف بالمقاصد والغايات، فكانت نصوص الشرع هي المفهمة عن مقاصده لأنه "لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود"[206].

والتفهيم يتم بالآوامر والنواهي الابتدائية التصريحية. وبتتبع محال العلل والأمارات، وبغير ذلك مما نص عليه في الموافقات.

وتعدد المسالك موذن بأن رصد أوجه المصالح، لا ينحصر فيما دلت عليه النصوص بالتعيين، كما في المصالح المشهود لها بالأدلة الثابتة، كما يدخل فيه ما لم ينص الشارع على اعتباره أو إلغائه كما في المصالح المرسلة.

وبإمعان النظر في الجهة التي يتحقق بها عمل المقاصد دلاليا نجدها تتضمن الأدلة الشرعية على التمام والكمال. وقدرتها على هذا التضمن مستفادة مما تجمع بشأنها من جزئيات، في راجعة في حقيقتها إلى الكليات.

إن اعتماد الاستقراء في اقتناص المقاصد من أدلتها، وتتبع أحوال العلل ومواقعها، جعل آحاد الأدلة جزئيات لا يتصور مفهوم المقاصد إلا بها.

---

206) الموافقات 344/3.

فالكلـــي عـــبارة عـــن مجمـــوع معنوي "غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئـــيات"[207] فـــإذا علـــم أصـــبح النظر موجها إليها بالأصالة وإلى الجزئـــيات وآحـــاد الأدلة بالتبع فـ "المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات"[208].

إلا أن تخويل الصلاحية لما هو كلي لا يعني إطراح العمل بما هو جزئـــي – والأدلـــة الخاصة منه - "إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عـــن كلـــياتهـــا، فمن أخذ بنـــص مثلا في جزئي معرضا عن كليه فقد أخطـــأ"[209] فكلاهما "يؤكد أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع لأن الكلي ترجع حقيقته إلى ذلك والجزئي كذلك فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة"[210].

وبهذا الاعتبار يتحصل العلم بالمدلولات الشرعية فمتى "حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب"[211].

وبحكـــم انتظام المقاصد في الكليات، وبحكم انبنائها على المصالح والغايـــات فـــإن أمر إعمالها يعود بالحفظ على الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

فوجـــه الحفـــظ[212] في الضروريات راجع إلى تشريع الفروض والطاعـــات والدعـــوة إلى التمسك بما يقوي جانب الدين وصيانة المهج

---

207) نفسه 8/3.

208) الاعتصام 139/1.

209) الموافقات 8/3.

210) نفسه 9/3.

211) نفسه 36/1.

212) "والحفظ يكون بأمرين :

ـــ أحدهما : ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

ـــ والثانـــي : مـــا يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم" ينظر الموافقات 8/2.

والأرواح وتطهير العقول وتزكية الأموال وحفظ الأنساب والأعراض[213].

ووجهه في الحاجيات يعود إلى التوسعة ورفع الحرج عن المكلفين كما يعود إلى تقوية ما يعضد جريان الاستقامة في الضروريات[214].

ووجهه في التحسينيات جار في الحث على ما "يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق"[215].

---

213) "فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والحج وما أوشبه ذلك.
والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضا كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات وما أشبه ذلك.
والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود وإلى حفظ النفس والعقل أيضا لكن بواسطة العادات.
والجنايات يجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
والعبادات والعادات قد مثلث، والمعاملات ما كان راجعا إلى مصلحة الإنسان مع غيره كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع والابضاع.
والجنايات ما كان عائدا على ما تقدم بالابطال فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح كالقصاص والديات للنفس والحد للعقل وتضمين قيم الأموال للنسل والقطع والتضمين بالمال وما أشبه ذلك" ينظر الموافقات 2/8 ـــ 9 ـــ 10.

214) وهو جار في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات.
"ففي العبادات كالرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر. وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال... وفي المعاملات كالقراض والمساقاة والسلم، وإلغاء التوابع في العقد على المتبوعات كثمرة الشجرة ومال العبد. وفي الجنايات كالحكم باللوث والتدمية والقسامة وضرب الدية على العاقلة وتضمين الصناع وما أشبه ذلك" ينظر الموافقات 2/11.

215) الموافقات 2/11.
وهو جار في العبادات "كإزالة النجاسة، وبالجملة الطهارة كلها وأشباه ذلك. وفي العادات كآداب الأكل والشرب ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات والإسراف والاقتار في المتناولات. وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات وفضل الماء والكلإ وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة وإنكاح نفسها وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير وما أشبهها وفي الجنايات كمنع قتل الحر بالعبد أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد" ينظر الموافقات 2/11 ـــ 12.

وبحكــم احتياج كل مرتبة إلى غيرها مما يعزز جانب الحفظ فيها فإنـــه بالإمكـــان اعتبار كل ما يعود عليها بهذا الحفظ أصلا قائما يصدق علــيه مسمى الكلي فـ"إذا ثبتت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحســينيات فـــلا تـــرفعها آحاد الجزئيات، كذلك نقول: إذا ثبت في الشـــريعة قـــاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في آحادها فلا بد من المحافظة عليها"[216].

فإذا نظرنا إلى هذه المراتب في علاقتها ببعضها وجدنا أن الأدنى مكملا لما هو أعلى وضابطه أن لـ"كل تكملة من حيث هي تكملة شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال"[217].

وبـــيانه أن حفظ النفوس أمر ضروري، وحفظ المروءات حاجي ومـــنه مجانبة النجاسات والترفع عن المدنسات "فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس كان تناوله أولى"[218].

وبهـــذا التوجـــيه يتخذ مفهوم الكلي في المقاصد وضعا يجعله كليا بالـــنظر إليه أو إلى ما دونه جزئيا مكملا بالنظر إلى ما هو أعلى منه، إلا أن تـــنزيله منزلة الجزئيات "لا يخرم كونه كليا وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام في التشريع وكمال النظام فيه يأبى أن ينخرم ما وضع له وهو المصالح"[219].

ومـــن تمام تصور هنا الكمال: رعي مبدأ الحيثيات تجنبا لما عساه أن يقـــدح في أصل العمل بالكليات. إلا أن أمر التراتب فيها منوط بتعلق كـــل مـــنها بجانب من جوانب اتحملة وخدمة ما هو تبعي لما هو أصلي فيها.

---

216) الموافقات 61/2.
217) نفسه 13/2.
218) نفسه 14/2 ـــ 15.
219) الموافقات 37/2.

ووجـــه تعلق المقاصد بما هو أصلي راجع إلى الضروريات التي يـــتوقف قـــيامها على إطراح جانب الحظوظ من حيث هي لازمة لإقامة الحياة وعمارة الأرض لعبادة الله سبحانه وتعالى.

ووجـــه تعلقها بما هو تبعي راجع إلى الحاجيات والتحسينيات التي وضعت لخدمة الضروريات ورعي الحظوظ بما يعود بالتوسعة والترفيه فـــي أبـــواب العبادات والعادات والمعاملات: "وبهذا اللحظ قيل: إن هذه المقاصـــد توابـــع، وإن تلـــك هي الأصول فالقسم الأول يقتضيه محض العبودية والثاني يقتضيه لطف المالك بالعبيد"[220].

ومـــن منطلق انبناء المقاصد على تسليم القول بالتعليل وتوخي ما فيه مصالح المكلفين، ومن مبدأ التمييز بين الكليات بالنظر إليها في نفسها أو فـــي علاقـــتها بغيرها، فقد عمل الشاطبي على استثمار هذا الفهم في جانب الاستدلال لأن المصالح والمفاسد ضربان:

"أحدهما : ما به صلاح العالم أو فساده كإحياء النفس في المصالح وقتلها في المفاسد، والثاني: ما به كمال ذلك الصلاح أو ذلك الفساد"[221] ولكل منهما مراتب ينبغي أن تراعى عند إجراء الأدلة واستثمار الأحكام.

"فـــإذا نظرنا إلى الأول وجدنا أن الدين أعظم الأشياء، ولذلك يهمل فـــي جانـــبه الـــنفس والمال وغيرهما، ثم النفس، ولذلك يهمل في جانبها اعتبار قوام النسل والعقل والمال..."[222].

وقـــد حرص رحمه الله على رعي هذا الاعتبار فلم يتخل عن مبدأ الأخـــد بالأولويات، وتأتي الضروريات في مقدمتها، فبحكم تصدرها لما سواها كانت أولى بالتقديم مما عداها.

---

220) نفسه 179/2.
221) نفسه 299/2.
222) نفسه 299/2.

ومـــا يـــتحقق به مفهوم الضروري لا يأتي في الطلب على وزان واحد وما يأتى في الحاجي يعتبر خادما ومكملا لما تضمنه قصد الشارع في الضروري وهكذا..

ولبـــيان الأســـس العامـــة التي اعتمدها الشاطبي في التنبيه على ضـــرورة اعتـــبار المقاصد عند إجراء الأدلة والنظر في الأحكام، فإني سأعمل على انتقاء أهم ما ينتهض به أمر تدعيمها بجانب الاستدلال وذلك بأخذها من جهة اعتبار الأولوية في العلاقة واعتبار التوسعة لرفع المشقة ودفع الحرج.

فبحـــثها من جانب العلاقة يتصور مع رعي الأولوية وقيام التابع بتكملة وخدمة المتبوع إلا أن وجه تلك الخدمة له تعلقان:

- أحدهمـــا : أن ما شرع من الأحكام بالقصد التبعي يعتبر مكملا لمـــا أصـــل منها بالقصد الأولي، ومثاله: النكاح فمشروعيته على القصد الأول راجعة إلى المحافظة على النسل وهو أمر ضروري "وما سواه من اتخـــاذ السكن ونحوه بالقصد الثاني مع قوله تعالى: **(ومن آياته أن خلق لكـــم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها)**[223]وقوله: **(وجعل منها زوجها ليسكن إليها)**[224]"[225] وجميع هذا مقصود للشارع نصا أو استنباطا.

لذلـــك فـــإن مدلول المقاصد التوابع "مثبت للمقصد الأصلي ومقو لحكمـــته ومســـتدع لطلـــبه وإدامته ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل"[226]. فكان كـــل مـــا يدخـــل في معنى التقوية مما يحتاج إليه لإقامة أمر ضروري مقصـــودا للشـــارع أيضا، وكل ما كان لغير هذا المعنى سقط اعتاره من جهة المناقضة.

---

223) الروم 20.
224) الاعراف 189.
225) الموافقات 352/1.
226) نفسه 397/2.

ومـــثاله : من تزوج قاصدا قطع المواصلة والسكن ف"إذا نكحها ليحلها لمن طلقها ثلاثا فإنه ــ عند القائل ـ بمنعه مضاد لقصد المواصلة التـــي جعلهـــا الشارع مستدامة إلى انقطاع الحياة من غير شرط إذا كان المقصود منه المقاطعة بالطلاق، وكذلك نكاح المتعة وكل نكاح على هذا الســبيل"[227]. مــن هـــذا يتبين أن المكملات إذا كان القصد منها موافقا للمكمل كانت دلالتها مقوية معضدة له، أما إذا ناقضته فلا اعتبار لها لأن المعدوم شرعا كالمعدوم حسا.

أما التعلق الثاني من تلك الخدمة، فيظهر من اعتبار الأولوية عند الــنظر فـــي مراتـــب المقاصد، وبابه الأعمال الذي يقتضي التمييز عند التزاحم والترجيح عند التدافع أو التعارض فيقدم الضروري على الحاجي وهـــذا على التحسيني، كما يقدم في الضروري ما له تعلق بالدين على ما له تعلق بالنفس[228] أو العقل وهكذا...

وقـــد قدمـــت فـــي كلام سابق بيانا لميزان هذا التراتب في ضوء المقابلـــة بيـــن الضروري والحاجي والأصلي والتبعي والمكمل والمكمل والـــتابع والمتبوع، وظهر في كلام آخر أن لكل مرتبة كلياتها التي يمكن إجـــراؤها فيما يعتبر جزئيا بالنسبة إليها، وأن تبعيتها لما هو أعلى منها غير قادح فيها.

وبهـــذا التوجـــيه تكتمل صورة التشريع وتتسق وجوه الدلالة، لأن نظام الكليات فيه قائم على احترام مبدأ الأولوية، والنهوض بجانب الخدمة والتقوية دون إخلال بمقصد أو هدم لقاعدة، وقد أصل لهذا الملحظ قواعد منها :

---

227) انفسه 397/2.

228) والكليات الضرورية مراتب أيضا : ففي النفس نجد أن الجناية عليها بالقتل ليست في مرتبة الجرح، والتعدي بالجرح ليس على وزان واحد، كما أن الجناية عليها تختلف بحسب أشرفية العضو المعتدى عليه وهكذا...

- "المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف"[229].
- "الأصل مع مكملاته كالكلي مع الجزئي"[230].
- "المكمل إذا عاد على الأصل بالنقض سقط اعتباره"[231].
- "لا أثر لمفسدة فقد المكمل في مقابلة وجود مصلحة المكمل"[232].

وبه يتضح أن النظر في مراتب المقاصد يجري مجرى الأخذ بالأولويات واحترام الكليات بحسب مكانتها في الضروريات أو الحاجيات والتحسينيات. إلا ان ميزة التقديم لما هو أعلى لا تفرض له هيمنة دائمة لأنه لا بد عند إجراء الأدلة على مدلولاتها ولحظ العلاقة بين الكليات وجزئياتها من اعتبار مصالح المكلفين من غير شطط أو خروج عن مقصود الشارع. فـ"الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمور لا ترضى شرعا فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج"[233]. أما بحثها من جانب التوسعة فمستمد مما تقدم من كلام عن جهة العلاقة، فإذا كانت الضروريات أصلا لما سواها، فإن الحاجيات وغيرها مقاصد تابعة حيث روعي فيها تمكين الخلق من نيل حظوظهم واقتناص شهواتهم، واستجلاب التوسعة لهم ودفع المشاق عنهم بما يجعل مهمة ممارستهم لعباداتهم وعاداتهم ومعاملاتهم تسير وفق ما جبلوا عليه من فطرة الافتقار واحتياج السخرة واستدامة طلب الخدمة، وهذا وغيره مما لا يستقيم إلا بمراعاة الحالات واعتبار القدرات[234].

---

229) الموافقات 184/1.
230) نفسه 184/1.
231) نفسه 182/1.
232) نفسه 184/1.
233) الموافقات 210/4.
234) لأننا لو أخذنا باصل كلي وأجريناه في كل الظروف والأحوال دون اعتبار بخصوصية النازلة وظروف التطبيق لتخلف عن جريانه، ولألحق ضررا بالمكلف، وكثيرا ما يحصل هذا :=

ومن هذا الموطن استمدت قاعدة رفع الحرج وهي أصل شهدت له نصـــوص مســتقراة من موارد متعددة حتى صار كليا مقطوعا به جملة وتفصيلا لأنه استفيد " من نوازل متعددة خاصة مختلفة الجهات متفقة في أصـــل رفـــع الحرج، كما إذا وجدنا التيمم شرعا عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعدا عند مشقة طلب القيام والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القـــتل والتألـــيم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات"[235].

وبإمعـــان النظر في هذه الأمثلة نجد أن رفع الحرج فيها من باب الترخـــيص لأن هناك حالات أخرى تعود إلى التوسعة ودفع الحاجة من باب الاستثناء "كالقرض مثلا فإنه ربا في الأصل لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجـــل، لكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين بحيث لو بقـــي علـــى أصـــــل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين ومثله بيع العرية[236] بالنسبة إلى المعري والمعرى، ولو امتنع مطلقا لكان وسيلة إلى منع الإعراء"[237].

="فـــي الأصل الضروري مع الحاجي والحاجي مع التكميلي فيكون إجراء القياس مطلقا في الضـــروري يـــؤدي إلـــى حـــرج ومشـــقة في بعض موارده فيستثنى موضع الحرج" ينظر الموافقات 206/4 ــ 207.

235) الموافقات 299/3.

236) جاء في كتاب الكافي في فقه أهل المدينة ص 136 :

"ومعـــنى العـــرية أن يهب الرجل ثمرة نخله أو نخلات أو ثمرة شجرة أو شجرات من التين والزيتون أو حديقة من العنب فيقبضها المعطى ثم يريد المعطى شراء تلك الثمرة منه لأن له أصلها فجائز له شراؤها ذلك العام بخرصها تمرا".

وجاء في بداية المجتهد 163/2:

"والرخصـــة فيها إنما استثناؤها من المزابنة وهي بيع الرطب بالتمر الجاف الذي ورد النهي عـــنه، ومن صنفي الربا أعني: التفاضل والنساء، وذلك أن بيع تمر معلوم الكيل بتمر معلوم التخمين وهو الخرص فيدخله بيع الجنس الواحد متفاضلا".

237) الموافقات 207/4.

وفرق ما بينهما أن الرخصة عارض يزول بزوال الموجب المقتضي ليعود المكلف إلى أصل العمل بالعزيمة، أما المستثنى فيبقى على أصله في الإذن الشرعي على جهة الاستمرار والدوام وهو ما يصح أن يسمى به كليا، بخلاف الرخص فهي جزئيات مقابل عزائمها الكلية. وصورته أن "شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة فإن المصلي إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم... بخلاف القرض والقراض والمساقاة ونحو ذلك مما يشبه الرخصة فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح لأنه مشروع أيضا وإن زال العذر فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة إلى الاقتراض"[238].

ولا يقال : إن تشريع القصاص والعقوبات، وسن الحدود والكفارات من قبيل ما يلحق الضرر والمشاق بالمكلفين، لأنه كما لا يقال للطبيب إنه يقصد الإيلام بقلع الضرس الموجع أو بتر العضو الميؤوس منه، فكذلك الشارع فهو الحكيم الأعلم والطبيب الأعظم"[239].

وبه يعلم أن أصل رفع الحرج وتوخي اليسر في الشرع مقصود إليه، ومثاله في الفقهيات: إن النذر إذا كان من قبيل ما لا يطاق أو كان الوفاء به مما يؤدي إلى مصادمة أمر ضروري أو حاجي سقط حق القيام به. كما إذا "نذر المشي إلى مكة راجلا فلم يقدر فإنه يركب ويهدي، أو كان نذر أن لا يتزوج أو لا يأكل الطعام فإنه يسقط حكمه إلى أشباه ذلك"[240].

ومما يصور اطراد هذا القصد في التشريع: جريانه على قانون من التوسط والاعتدال "فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلا إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في

238) نفسه 303/1.
239) نفسه 149/2.
240) الموافقات 149/2.

مقابلــة واقــع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد- وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحــلال فــي الديــن، وطرف التخفيف- وعامة ما يكون في الترجية والترغيــب والــترخص- يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشــديد، فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحا، ومسلك الاعتدال واضحا، وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعقل الذي يلجأ إليه"[241].

ومــنه يؤخذ قصد الشارع إلى طلب المداومة ومواصلة العبادة في التكالــيف، وهــذا يقتضــي بالإضــافة إلى ما ذكر: ضرورة النظر في الاقتضاءات وبحث موضوع المآلات والقدرات وما يتصل بها من العوائد والخصوصــيات. "فالتكالــيف لما كان مبنيا على استقرار عوائد المكلفين وجب أن ينظر في حكم العوائد لما ينبني عليها بالنسبة إلى دخول المكلف تحت حكم التكليف"[242].

---

241) نفسه 167/2.

242) الموافقات 279/2 وللشاطبي بحث نفيس في العوائد الجبلية والمكتسبة، كما له إضافات في العوائد المتبدلة التي قال عنها: "والمتبدلة منها:

ـــ مــا يكــون متــبدلا في العادة من حسن إلى قبح وبالعكس مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية وغير قبيح في البلاد المغربــية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحا في العدالة وعند أهل المغرب غير قادح.

ـــ ومــنها ما يختلف في التعبير عن المقاصد فتصرف العبارة عن معنى إلى عبارة أخرى: إمــا بالنســبة إلى اختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم أو بالنسبة إلى الأمة الواحدة كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصدلاح الجمهور، أو بالنسبة إلى غلــبة الاســتعمال في بعض المعاني حتى صار ذلك اللفظ إنما يسبق منه إلى الفهم معنى ما وقــد كان يفهم منه قبل ذلك شيء آخر أو كان مشتركا فاختص وما أشبه ذلك والحكم أيضا يتــنزل علــى ما هو معتاد فيه بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده وهذا المعنى يجري كثيرا في الأيمان والعقود والطلاق كنايي وتصريحا..." ينظر الموافقات 284/2.

ـــ ثم أنهى كلامه عن العوائد بقوله : "واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اخــتلاف العوائد فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنمــا معــنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها" ينظر الموافقات 285/2 ــ 286.

وباستحضارنا معاقد النظر في المقاصد، وما تضمنته من أسرار وغايات، وبتتبعنا لما بذله أبو إسحاق في شأنها على مستوى النظر والإعمال يتبين أن ما تقدم منها إنما هو راتع في حمى المقاصد الشرعية، وبقي النظر فيما له تعلق بمقاصد المكلف. وحال المستفيد وهو المبوأ لخدمة القصدين والنظر في الطرفين. فماذا عن المكلف أولا؟

2) جهة المكلف :

إن النظر إلى المقاصد كغايات تهفو إليها نفوس المكلفين وتتعلق بها أنظار المجتهدين، جعلها تأخذ مفهوم الدليل بمعنى العلامة المنصوبة على الهداية والإرشاد[243].

وأخذها بهذا المعنى له آثار بادية في تصرفات المكلف لأن امتثاله للأحكام منوط بسلامة الأداء تشوفا لإبراء الذمة وتطلعا لنيل الأجر والثواب.

وشرط اعتبار العمل الصادر عن المكلف : اقرانه بقصد ف"إذا تعلق به القصد تعلقت به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها كفعل النائم والغافل والمجنون"[244]. لذا كان مقياس النظر في التصرفات اعتبار المقاصد والنيات فهي: "أرواح الأعمال"[245].

ووجه تعلقها بالأعمال راجع إلى إمكان التفريق بها بين "ما هو عادة وبين ما هو عبادة. وفي العبادات بين ما هو واجب وغير واجب، وفي العادات بين الواجب والمندوب والمباح، والمكروه والمحرم، والصحيح والفاسد، وغير ذلك من الأحكام، والعمل الواحد يقصد به أمر

---

243) جاء في ميزان الأصول 69 بتصرف : "أما الدليل في اللغى فيستعمل في شيئين... يذكر ويراد به العلامة المنصوبة المدلول. وقد يذكر ويراد به الدال" وينظر الأحكام للآمدي 8/1.

244) الموافقات 324/2 وجاء في موطن آخر 149/1: "وإذا لم تكن معتبرة حتى تقترن بها المقاصد كان مجردها في الشرع بمثابة حركات العجماوات والجمادات والأحكام الخمسة لا تتعلق بها عقلا ولا سمعا فكذلك ما كان مثلها".

245) الموافقات 344/2.

فيكون عبادة، ويقصد به شيء آخر فلا يكون كذلك، بل يقصد به شيء فيكون إيمانا، ويقصد به شيء آخر فيكون كفرا كالسجود لله أو للصنم"[246].

والقاعدة الموضوعة للمكلف في الامتثال : أن ينزل قصده على وزان المقاصد الشرعية لأنه إنما كلف "بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد"[247] وشأن هذه أن تؤخذ من مسالكها المعتبرة التي تولى الشارع نصبها لهذا الغرض، أما مقاصده فهو أعرف بها بناء على أن "كل أحد ــ منا ــ فقيه نفسه"[248].

وشرط أخذ المقاصد بمعناها التوجيهي : توسم السلامة في مقاصد المكلف، إذ لا عبرة بمن دخل العبادة بقصد مخالف لأن: "كل تكليف قد خالف القصد فيه قصد الشارع فباطل"[249]. وبطلان القصد يؤدي إلى بطلان العمل لأن "القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل"[250].

ورفض مبدأ المناقضة في القصد لا يمنع من التشوف إلى نيل الحظ ولا يأباه، لكن البناء على المقاصد الأصلية، واستشعار جانب الامتثال مما علم من أمر الراسخين العارفين بأسرار التشريع، لذلك نبه الشاطبي على أن "التكاليف إذا علم قصد المصلحة فيها فللمكلف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال :

– أحدها : أن يقصد به ما فهم من مقصد الشارع في شرعها، فهذا لا إشكال فيه ولكن ينبغي أن لا يخليه من قصد التعبد لأن مصالح

---

246) نفسه 324/2.
247) نفسه 324/2.
248) نفسه 207/1.
249) الموافقات 197/1.
250) نفسه 215/1.

العباد إنما جاءت من طريق التعبد إذ ليست بعقلية حسبما تقرر في موضعه.

– والثاني : أن يقصد بها ما عسى أن يقصده الشارع مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه وهو أكمل من الأول.

– والثالث : أن يقصد مجرد امتثال الأمر فهم قصد المصلحة أو لم يفهم فهو أكمل وأسلم"[251].

هو أكمل لأن صاحبه تعلق في عمله بقصد الدخول في الطاعة والانقياد. وهو أسلم لأن مزاحمة الحظ في العبادة مبعد عن الخضوع والإخلاص مستدع لتحكيم الهوى وتغليب الشهوات ويتصور هذا في الواجب والمحرم، وحتى في المباح "فكم من صاحب هوى يود لو كان المباح الفلاني ممنوعا حتى أنه لو وكل إليه مثلا تشريعه لحرمه كما يطرأ للمتنازعين في حق.. وعند ذلك تتوارد الأغراض على الشيء الواحد فينخرم النظام بسبب فرض اتباع الأغراض والهوى فسبحان الذي أنزل في كتابه: **(ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن)**[252]"[253].

ولله در الشاطبي عندما عرض لعلاقة القصد بالعمل فعقد لها كلاما سأقدمه مختصرا وفق الأحوال الآتية:

أ – تخلف القصد في العمل كما هو الحال في الغفلة والنوم، فالعمل هنا: "لا يتعلق به خطاب اقتضاء ولا تخيير، فليست فيه ثواب ولا عقاب"[254].

---

251) نفسه 373/2.
252) المومنون 72.
253) الموافقات 171/2.
254) نفسه 297/1.

ب – حضــور القصــد بغرض نيل الحظ المحض "فهذا أيضا لا ثواب له على ذلك كالأول"[255].

ج – حضــور القصــد من باب الاضطرار لا الاختيار "كالقاصد لنيل لذاته من المرأة الفلانية ولما لم يمكنه بالزنى لامتناعها أو لمنع أهلها عقــد علــيها عقد نكاح ليكون موصلا له إلى ما قصد، فهذا أيضا باطل بالإطلاق الثاني لأنه لم يرجع إلى حكم الموافقة إلا مضطرا"[256].

د – حضــور القصد من باب الاختيار المفضي إلى إمكان الجمع بيــن التعبد والحظ "كالفاعل للمباح بعد علمه بأنه مباح"[257] فتعلق القصد بالمباح له وجهان :

– أحدهما : تعاطيه بقصد نيل الحظوظ والتنعم بالطيبات.

– والثانــي : تعاطــيه باستحضار قصد التعبد، وهذه خاصية من يســعى إلى أن يكون عمله كله خالصا لله تعالى : "لا يلوي فيه على حظ نفسه.. بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة"[258].

هـــ - حضــور القصــد مــن باب الاختيار المفضي إلى مجرد الامتثال، فالعمل بهذا القصد في أعلى مراتب القبول إن شاء الله.

وقــد انبنى على ما سبق أمور مفادها أنه لا عبرة بمن دخل العمل بقصــدين أحدهما موافق في الحال والثاني مخالف في المآل لأن الأمور بمقاصــدها ولأن "الــنظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا"[259].

---

255) نفسه 297/1.

256) نفسه 298/1.

257) نفسه 298/1.

258) الموافقــات 120/1. ومــثال اجتماع القصدين فيما هو مباح : من أقبل على وطء زوجته وهــي طاهر، فهذا مباح يقتضي القصد إليه الدخول في الإذن الشرعي المرتبط بأصل تكثير السواد والمحافظة على النسل كما يقتضي الاقتصار على قضاء الوطر ونيل اللذة.
إلا أن الأســلم أن يقدم الأول على الثاني، وتظهر ثمرته عند تصوره في حال الحيض، فإذا امتنع دل على أن القصد الأول مقدم عنده في الاعتبار، وإن غلب جانب نيل الحظ "كان متبعا لهواه منقادا لشهواته" ينظر هذا في الموافقات 174/2.

259) الموافقات 194/4.

لذلك كان تحري السلامة في قصد المكلف حاملا على تحري المقاصد الشرعية فمتى تبينها أصبحت دليله إلى توجيه أعماله وتصحيح عبادته وتصرفه فمبدأ الإصابة أو الخطأ في العمل موقوف على مقدمة مقاصدية مضمونها أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل فمتى "ظهرت أمارات العدل وأسفر عن وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه"[260].

وشرع الله المتضمن لأمارات العدل لا تعرف وجوه المصالح فيه إلا من جهته، ولا دخل للعقل في الاستقلال بدركها فـ"كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم والمفسدة مفسدة كذلك مما يختص بالشارع ولا مجال للعقل فيه بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة"[261]. وإذا كان هو الواضع لها وجب على من رام تصحيح نيته والإخلاص في عبادته أن يتحرى تلك الصحة بمحاولة موافقة قصد الشارع، كذلك وجب عليه أن يعرف "أن الإصابة إنما هي بموافقة قصد الشارع وأن الخطأ بمخالفته"[262].

هذا ما ينبغي مراعاته في جانب المكلف، وقد ظهر من تكاليف الشريعة أنها جاءت متضمنة لمبادئ الخير والصلاح، فكان حقها على العباد أن يأخذوها مأخذ التسليم والانقياد، وأن تجركب قوانينها في أعماهم وفق مقاصد الشرع الحكيم فلا تطاول ولا تحايل ولا رياء لأن الله تعالى: "يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور"[263]. فماذا عن جهة المجتهد؟

---

260) الطرق الحكمية 16.
261) الموافقات 315/2.
262) نفسه 127/4 ـ 128.
263) غافر 19.

3) جهة المجتهد :

وحــظ المجــتهد في الاستفادة من الجانب المقاصدي أعظم شأنا وأكـــثر خطرا لأن هدف المكلف منها أن يبلغ بهديها إلى ما يزكي قصده ويصحح عبادته سواء دخلها بقصد أصلي واحد ينخرط بموجبه في قانون الامتثال، أم بقصدين يرجو بثانيهما نيل حظ أو إصابة أجر، وضابطه أن "القصـــد الثاني إنما يثبت إذا لم يناقض الأصل الأول، فإذا ناقضه لم يكن مقصودا بالقصد الأول ولا بالقصد الثاني"[264].

أمـــا المجتهد فيعظم حظه من جهة انتصابه لتعريف الناس بوجوه الأحكـــام ومواقـــع الحـــلال والحرام، فإليه يوكل أمر استفراغ الجهد في تحصـــيل المراد. وهذا لا يتم إلا بحسن النظر في الأدلة والإلمام بتفاريق العلل والأمارات ومراعاة الخصوصيات وتعيين المناطات، وامتلاكه هذه الأدوات رهيـــن بربط مؤدى اجتهاده بأهداف الشرع ومقاصده، فهي بهذا الاعتـــبار علامات نصبها الشارع لتوجيه أنظار المحققين، وتوحيد أقوال المجتهدين إذ لم يظهر "من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف بل وضع موضـــع[265] للاجـــتهاد فـــي التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد"[266].

لذلـــك أولى نظار هذه الأمة المقاصد الشرعية موقع الصدارة في توجـــيه اجتهادهم فكلهم "مجتمعون على طلب قصد الشارع"[267] وسيرهم على هذا الهدي موذن بتوحيد كلمتهم ورفع أسباب اختلافهم لأنه "لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحدا"[268].

---

264) الموافقات 32/2.
265) الصواب أن تكون منصوبة على المفعولية المطلقةو ولعله خطأ مطبعي.
266) الموافقات 128/4.
267) نفسه 125/4.
268) نفسه 222/4.

وقــد مر بنا أن الشاطبي بنى منهجه في الدلالة على معرفة اللغة والإلمــام بالمقاصــد، وظهر أن الاقتصار على الألفاظ لا يكفي في علم الاجــتهــاد لأنهــا "ليســت بمقصودة لأنفسها بل ليتعرف منها المقصد المــتحد"[269] الذي يتضمن قوة دلالية ترشد المجتهدين إلى ما يعينهم على النهوض بمهامهم.

ومبــنى العمــل في الاستنباط آيل إلى أمور دائرة بين النظر في الــنوازل ومــا يتصــل بها، والبحث عن أحكامها بعد التحقق من أدلتها، ومعــرفة كيفــية تــنزيلها بمــا يليق على محالها، مع مراعاة الأحوال والخصوصــيات ولحــظ العوائــد والمآلات، وذلك بهدف تنزيل الأحكام الفقهــية علــى وزان المقاصد الشرعية. وهذا يستدعي الحديث عما يليق بطبــيعة ذلك التنزيل في ضوء ما تتطلبه العملية الاجتهادية من ضرورة الــنظر في الدال، وكيفية الإعمال، فهاتان قضيتان تحتاج ترجمتهما إلى إفراد كل منهما بشيء من الكلام، فماذا عن النقطة الأولى؟

أ - **المجتهد والدليل :**

لــم تجــر في منهج الشاطبي عادة مطردة برسم الحدود ومناقشة الاصطلاحات، فالمعلوم من مذهبه: إقباله على قضاياه بما عرف من أمر انشــغاله ببــنائه العــام القــائم على تأسيس كليات ووضع قواعد عامة للاجتهاد.

وهــو بهذا التوجيه يعتمد مبدأ التقعيد العلمي الذي تجتمع بموجبه المــتفرقات، وتنضبط به المختلفات للرجوع بها إلى أصول كلية يحكم بها علــى مخــتلف الفروع الجزئية. وهذا لا يتحقق إلا بالاستقراء، فأصول الفقــه من حيث هي أصول "إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون

---

269) الموافقات 222/4.

عــند المجــتهد نصــب عين وعند الطالب سهلة الملتمس"[270] لأنها متى أصــبحت عنده كذلك سهل عليه الاطمئنان إلى ما تنتجه من أحكام قطعية فعمدة ما جاء في الموافقات: "بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات وهي خاصية هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله"[271].

ولمــا كــان الدلــيل هو ما يتوصل – بصحيح النظر فيه – إلى مطلوب خبري فإن مشروعية العمل به منوطة بتلمسه في كليات معتبرة.

وقــيد الدلالــة فــي مــنهجه لا يمــنع من دخول آحاد الأدلة في اســتقراءاتــه ويكفــي في الدليــل "أن يكون ظاهرا في نفسه دالا على غيره"[272].

– فقوله: "أن يكــون ظاهــرا في نفسه" جامع لما هو مبين بنفسه غــير مــانع مــن دخــول ما يكون مبنيا بغيره "كما بين العام بالخاص والمطلق بالمقيد والضروري بالحاجي وما أشبه ذلك لأن مجموعهما هو المحكم"[273].

– وقوله : "دالا على غيــره" جامع لكل ما تتحقق به الدلالة على شــرطه، لذلــك كان الدليل المطلوب في منهجه هو المستقرى" من جملة أدلــة ظنية تظافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب"[274].

ومســألة الطلــب في الدليل تنافي الاقتصار على الآحاد والاكتفاء بالأطــراف لأن شــأن الراســخين "تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضــها بعضــا كأعضاء الإنسان... فكان العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكما حقيقيا"[275] اما الجهال ـــ على اصطلاحه ـــ

270) الاعتصام 38/1.
271) الموافقات 327/4.
272) الاعتصام 239/1.
273) الموافقات 98/3.
274) نفسه 36/1.
275) الاعتصام 245/1.

فهم الذين "يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة وبأدلة صحيحة اقتصارا بالنظر على دليل ما"[276].

وبتقليب النظر في مصادر الشريعة ومواردها، والبحث في آحاد الأدلة ومعانيها، وملاحقة صور المصالح وقصد الشارع إليها نتوصل إلى كليات لها في الدلالة ما للنصوص القطعية، فتجري في الأحكام مجرى الأصول في الفروع لأن "المراد بالأصول: القواعد الكلية كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه أو في غير ذلك من معانى الشريعة الكلية لا الجزئية"[277] فدلالتها من هذه الجهة كدلالة" العموم المستفاد من الصيغ"[278].

وطلب الدليل بهذا المعنى يصدق على متابعة ما تقع عليه الأعيان لنظمها في كليات لها تصور في الأذهان، لذلك كان لا بد من اعتبار الجزئيات في إقامتها، فلو لم تكن "مقصودة في إقامة الكلي لم يصح الأمر بالكلي من أصله، لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف إليه لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات"[279].

وبهذا يعلم أن مقياس الصحة في الدليل مرتبط بتلمس الكلية فيه:

ـ فإن كان من قبيل النصي فشرطه أن تشهد له أبواب الشريعة بالتكرار والانتشار دون أن يظهر ما يقيده أو يخصصه. جاء في الاعتصام: "كل قاعدة كلية أو دليل شرعي كلي إذا تكررت في مواضع كثيرة وأتي بها شواهد على معاني أصولية أو فروعية، ولم يقترن بها

---

276) نفسه 222/1.
277) الموافقات 97/3.
278) نفسه 298/3.
279) نفسه 62/2.

تقييد ولا تخصيص مع تكررها وإعادة تقررها فذلك دليل على بقائها على مقتضى لفظها"[280].

كما في أصل اختصاص تحمل الوزر عمن صدر منه السعي لقوله تعـــالى : **(ولا تــزر وازرة وزر أخــرى)**[281] الذي جاء في مواضع مــتعددة[282] وجاء في غيرها **(وأن ليس للإنسان إلا ما سعى)**[283] وفي بعضــها **(ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه)**[284] وفي موطن آخر: **(يوم لا تملــك نفــس لنفس شيئا)**[285]... فكل هذا وغيره مقو لاعتماده وصحة العمل به[286].

وإذا لــم ينتهض الدليل بمفرده لما يقوم به الكلي فبابه البحث عما يعضــده مــن آحاد الأدلة حتى إذا اطرد معناه صار أصلا مقطوعا به، ومثاله: أن "الشريعة قررت أن لا حرج علينا في الدين في مواضع كثيرة ولم تستثن منه موضعا ولا حالا، فعده علماء الملة أصلا مطردا وعموما مــرجوعا إليه من غير استثناء ولا طلب مخصص ولا احتشام من إلزام الحكــم بــه، ولا توقــف في مقتضاه، وليس ذلك إلا لما فهموا بالتكرار والتأكيد من القصد إلى التعميم التام"[287].

أمــا إذا كان من قبيل آحاد الأدلة المحتملة كصور بعض الظواهر والأقيســة وأخــبار الآحاد، فإن تنزيلها على محالها ظني في مجمله لأن أخذهــا بهيئة الانفراد يجعلها جزئيات لا يستقيم أمر العمل بها إلا بنظمها في كلياتها المعتبرة لأن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق أو بردها إلى

---

280) الاعتصام 141/1.
281) الأنعام 166.
282) منها : الاسراء 15 وفاطر 18 والزمر 8.
283) النجم 38.
284) فاطر 18.
285) الانفطار 19.
286) ينظر الموافقات 228/2.
287) نفسه 306/3.

أصول قطعية كما في حديث "لا ضرر ولا ضرار"[288] "فإنه داخل تحت أصـــل قطعـــي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشـــريعة كلهـــا فـــي وقـــائع جزئيات، وقواعد كليات لقوله تعالى: **(ولا تمســـكوهن ضـــرارا لتعتدوا)**[289] **(ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن)**[290] و**(لا تضار والدة بولدها)**[291] الآية. ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأمـــوال والأعـــراض وعـــن الغصب والظلم وكل ما هو في المعنى إضرار أو ضرار..."[292].

وبـــناء على منهجه المؤسس على تتبع المواقع والتماس المعاني، فإنه نبه في مواطن على أن المعتبر منها ما كان كليا أيضا.

فـــإذا كـــان من قبيل ما اقتنص من آحاد المسالك المفردة[293] فهي جزئيات بحاجة إلى ما يعزز انتسابها للكليات.

وإذا كانـــت من قبيل ما هو ملائم لجنس المصالح المعتبرة، فهي مفـــتقرة إلـــى ما يؤكد اعتبارها عن طريق انتظامها في أسلاكها الكلية فـ"كـــل أصـــل شـــرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع، ومأخوذا معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه"[294] ومن صوره العمل بالاستصلاح كما سنرى.

وبهـــذا يعلـــم أن تصـــور الكلية في الدليل لا تعني إغفال الآحاد الجزئـــية، لأن مـــدار الاســـتقراء عليها، فلا اعتبار للأولى إلا من جهة الثانية.

---

288) المسند للإمام أحمد 327/5.

289) البقرة 229.

290) الطلاق 6.

291) البقرة 231.

292) الموافقات 16/3 ـــ 17.

293) كالنص والإجماع والإشارة والسبر والمناسبة. ينظر الموافقات 313/2.

294) الموافقات 39/1.

وطريق العلم بها متوقف على إجالة النظر في النصوص والألفاظ، وتتـــبع مواقـــع العلل والأمارات، والبحث في الشواهد والمناطات، وهذا يؤكـــد أن المطلـــوب المحافظة على قصد الشارع لأن الكلي إنما ترجع حقيقـــتـــه إلـــى ذلـــك والجزئي كذلك فلابـــد من اعتبارهما معا في كل مسألة"[295].

لذا وجب على المجتهد أن يجعل ضابط أخذه بالدليل: ما يصح أن يصـــدق علـــيه مفهوم الكلي، مع استحضار ما يليق عند إعماله للمقاصد الشرعية، وهذا ما سأعمل على بيانه في النقطة الآتية:

ب ــ المجتهد واستعمال الدليل :

تقـــدم الكلام في ضبط أوجه التحقق من الدليل، وبقي في المسألة نظـــر يتعلق بطرق استعماله وكيفية إجرائه، وهذا موقوف على انتهاض من بوأهم الله مهمة النظر من المتمرسين بعلم الاجتهاد.

وشرط الشاطبي فيمن تأهل لتلك الخدمة أن يكون ريانا من العربية ملما بالمقاصد الشرعية.

وقـــيد الإحاطـــة باللســـان غير مانع من إمكان التضلع من العلوم الأخـــرى كالفقه والحديث والكلام والمنطق وغيرها، إلا أن للعربية مزية على غيرها، لذا وجب بلوغ درجة الإحاطة بمجاري خطابها حتى "يصير فهـــم خطابها له وصفا غير متكلف، ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب"[296] بخلاف العلوم الأخرى فيكفي فيها نقل ما أخذ مسلما من أهلها على جهة التقليد، فقد ورد في الموافقات:

---

295) نفسه 9/3.

296) الموافقات 118/4.

"أنه لا يلزم في غير العربية من العلوم أن يكون المجتهد عالما بها، فإن المجتهد إذا بنى اجتهاده على القليد في بعض المقدمات السابقة عليه فذلك لا يضره في كونه مجتهدا في عين مسألته"[297].

ومما انبنى على ذلك أنه: "إذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة أو متوسطا فهو متوسط في فهم الشريعة والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية كان كذلك في الشريعة فكان فهمه فيها حجة"[298].

كذلك انبنى عليه أن مقياس الترقي في الاجتهاد موقوف على مدى التحقق من العلل الجزئية والإلمام بالمقاصد المنتظمة للمصالح الشرعية. "فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله"[299].

ومسألة توقف الاجتهاد على العلم بالعربية مستمدة من أن معظم التكاليف لا تعلم إلا من جهتها، كما أن توقفه على الإحاطة بالمقاصد مستمد من أن ضبط تلك التكاليف لا يتم إلا باستحضارها.

ولا يقال : إن الاقتصار على أحدهما نافع فيما هو مطلوب من اجتماعهما فالإغراق في الاعتداد بالمعاني والعلل القياسية موقع في تحكيم الرأي، مبعد عن أصل العمل بالألفاظ، كما أن الوقوف عند الظواهر، وإطراح الالتفات إلى المقاصد موقع في إهمال العلل وما تنطوي عليه من مصالح.

---

297) نفسه 118/4.
298) نفسه 115/4.
299) نفسه 106/4.

فكان اجتماعهما من هذا الوجه ضروريا لمن رام صناعة الاجتهاد، ووجه تعلق العلم بالمقاصد في جانب الإعمال كثير النفع عظيم الفائدة إلا أن له متعلقات لا يتم نجاح المجتهد إلا بها، ومنها أمور أهمها:

- التمكن من معرفة تنزيل الدليل بعد التحقق من كليته، وشرط تلك المعرفة توفر الجمع بين النظر في الألفاظ، والعلل الراجعة إلى جنس المصالح. وتتطلب عملية إجراء الدليل التمييز بين اقتضاءين:

- أحدهما أصلي وهو الواقع على المحل مجردا عن التوابع والإضافات وقبل طروء العوارض وظهور الحالات.

- والثاني تبعي وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع، ورعي العوائد والخصوصيات[300]. ومبنى الاقتضاء الأصلي يناسب شمولية الشريعة التي تجري في مخاطبيها مجرى العموم في الأفراد، وهذا إنما يتصور عند الإقدام على معرفة حكم الشرع في مسألة من حيث هي مسألة كما لو سئل عن حكم الصلاة والصيام فقال: الوجوب، أو أكل الميتة وشرب الخمر فقال الحرمة دون النظر فيما يمكن أن يعترضها من أحوال المرض والسفر والاضطرار.

كما أن مبنى الاقتضاء التبعي يناسب خصوصيات المكلفين واختلاف حالاتهم وعاداتهم بحسب واقعهم، وضابطه أنه:

"لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع"[301] فينزل "ما تلخص له على ما يليق في أفعال المكلفين"[302] التي لا يصح الحكم عليها إلا بعد تعيين المناط لأن "كل مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه"[303]

---

300) ينظر الموافقات 78/3.
301) الموافقات 81/3.
302) نفسه 232/4.
303) الاعتصام 161/2.

وفرق ما بينهما أن النظر في الدليل "لا يكون إلا من الكتاب والسنة أو ما يرجع إليهما عن إجماع أو قياس أو غيرهما"[304].

فـــإذا ثبت الحكم بمدرك شرعي معتبر بقي النظر في تعيين محله لمعرفة أن ما شرع الحكم لأجله موجود فيما تعلق النظر به و"لا يلزم منه أن يكون ثابتا بدليل شرعي فقط بل يثبت بدليل غير شرعي أو بغير دليل فلا يشترط فيه بلوغ درجة الاجتهاد"[305].

فلـــو أخذنـــا قوله تعالى: **(وأشهدوا ذوي عدل منكم)**[306] لوجدناه دليلا شرعيا مبنيا على مقدمتين:

- الأولى : نقلية راجعة إلى الحكم وخاصيتها: "أن تكون مسلمة إذا تحقـــــق أنهـــا نقلية فلا تفتقـــر إلى نظر وتأمـــل إلا من جهة تصحيحها نقـــلا"[307]. فهـــي في حق المجتهد "قضايا يعمل بمقتضاها مسلمة متلقاة بالقـــبول، وإنما برهانها في الحقيقة: المعجزة الدالة على صدق الرسول الآتي بها فإذا ثبت الصدق ثبت التكليف على المكلف"[308].

- والثانية : نظرية راجعة إلى تحقيق المناط، والمقصود بها عنده "ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر"[309] وقيد النظرية فيها موذن بإعمال النظر عند الطلب، وبه يعلم أن المناط نوعان:

- أحدهمـــــا عـــام : وهو الذي ينظـــر فيه "من حيث هو لمكلف ما"[310]. كما في مثالنا لأنه إذا "ثبت عندنا معنى العدالة شرعا افتقرنا إلى

---

304) نفسه 161/2.

305) نفسه 161/2.

وقد عرف الآمدي تحقيق المناط بأنه :

الـنظر فـــي معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها سواء كانت معروفة بنص أو اجماع أو استنباط' الإحكام 94/3.

306) الطلاق 2.

307) الموافقات 45/3.

308) نفسه 53/3.

309) الموافقات 43/3.

310) نفسه 97/4.

تعييـــن من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حـــد ســـواء، بـــل ذلـــك يختلف اختلافا متباينا، فإذا تأملنا العدول وجدنا لاتصـــافهم بها طرفين وواسطة"[311]. فإذا نظر المجتهد فيها "ووجد هذا الشـــخص متصفا بها على حسب ما ظهر له أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول من الشهادات والانتصاب للولاية العامة أو الخاصة"[312].

– والثانـــي : خاص وهو أعلى من الأول وأدق لارتباطه بحالات معينة، والمجتهد هنا مطالب بالاطلاع عليها، ومعرفة مداخل الهوى فيها وموقع الحظوظ الخاصة منها ليلقيها على المكلف "مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل... فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف"[313].

وقـــد تفـــرع عن أصل تحقيق المناط : استمرار تجدد الاجتهاد به وعـــدم الـــركون فيه إلى التقليد "لأن كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم هـــا نظير وإن تقدم فلابد من النظر فيها"[314].

ولما كان أمر التحقق من المناط مما لا يحتاج فيه إلى بلوغ درجة العلم والاجتهاد فإنه جاز لمن كان دونهما أن ينظر فيه.

ومـــثاله : "إن العامـــي إذا ســـمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة فلابد من النظر

---

311) نفسه 90/4.

312) نفسه 97/4.

313) نفسه 98/4.

314) نفسه 91/4 و"قد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقـــيق المـــناط إذا كـــان متوجها على الأنواع لا على الأشخاص المعينة كالمثل في جزاء الصـــيد... وكذلـــك الرقبة الواجبة في عتق الكفارات والبلوغ في الجارية والغلام وما أشبه ذلك".

ينظر الموافقات 93/4 ــ 94.

فــيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعيـــن لــه قسـمهــا تحقــق له مناط الحكم فأجراه عليه وكذلك سائر تكليفاته"[315].

والكـــلام هنا عن المجتهد الذي استقام له النظر في الألفاظ والعلل والأمارات، وجرى في اجتهاده على ما تهيأ له من أدلة كلية وما علم من قصـــد الشــارع فـــي تنزيل الأحكام بعد التحقق من المناطات، لذا نعته الشاطبي في الموافقات بوصفين:

- أحدهمـــا : أنـــه "يجيـــب الســـائل على ما يليق في حالته على الخصوص"[316] لأن قصد الشارع من وضع التكاليف أن تنزل في الوجود بحســب الوقــائع والحــالات وإلا لــزم أن لا تكون "إلا في الذهن لأنها مطلقـــــات... والأفعـــال لا تقـــع فـــي الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة"[317].

- ومبدأ رعي الخصوصيات أصل تتفرع عنه مسائل أقتصر منها على:

- "للخصوصـــيات خواص يليق بكل محل منها ما لا يليق بمحل آخر"[318].

- "لكل خاص خاصية تليق به لا تليق بغيره"[319].

---

315) الموافقـــات 93/4 ويصح له النظر في صلاحية الماء للوضوء وتعيين الخمرية في السائل كما يجوز له النظر في حالاته الخاصة عند الاذن بالترخص وكل هذا موقوف على مقدمات تعـــرفه بالأحكـــام وهو مما يختص به المجتهد وحاصل الأمر في تحقيق المناط أنه صغرى الشـــكل الذي يحكم عليه بالكبرى، كقولنا هذا ماء مطلق، وكل ماء مطلق يصح التطهر به، فإذا ثبت للرائي أن هذا الماء سالم من تغير اللون والطعم والرائحة جاز له التوضؤ به. تنظر المسألة في الاستغناء في الفروق والاستثناء" ج 1 ص 113.

316) الموافقات 232/4.

317) نفسه 93/4.

318) نفسه 228/4.

319) نفسه 228/4.

- لـــ"كـــل معيــن خصوصيـــة ليست في غيزه ولو في نفس التعيين"[320] .

- "لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية"[321].

- "يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة"[322].

وشرط رعي هذه المبادئ عند الإجراء موذن بارتباط الفقه بالواقع لذلــك "لا يصـــح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع"[323].

والإجابـــة بحســـب الواقـــع تقتضي النظر في الحالات والقدرات والبيـــئـــات والعـــادات لأن "مـــن أصول الشرع: إ جراء الأحكام على العوائـــد"[324]. فلـــو أخذنـــا بأصل كلي مثلا، وأجريناه في كل الظروف والأحـــوال دون اعتـــبار بخصوصــــية النازلة وظروف التطبيق لتخلف المقصود من إجرائه ولألحق ضررا بالمكلف، وكثيرا ما يحصل هذا "في الأصـــل الضـــروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القـــياس مطلقـــا في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده فيستثنى موضع الحرج"[325].

ومـــن ثـــم كان استمرار العمل بالأصل دون اعتبار الحالات مما يـــؤدي إلـــى حرج زائد أو تخلف مقصود معتبر "وهو الأصل في القول بالاستحســـان والمصالح المرسلة"[326] وهذا يؤكد أن المطلوب عند إعمال الأدلـــة استحضـــار قصـــد الشارع في المحافظة على مصالح المكلفين

---

320) نفسه 92/4.
321) نفسه 228/4.
322) نفسه 209/1.
323) نفسه 81/3.
324) نفسه 167/3.
325) نفسه 206/4 ــ 207.
326) نفسه 207/4.

فـ"الأمــور الضرورية أو غيرها من الحاجية والتكميلية إذا اكتنفتها من خـــارج أمــور لا ترضى شرعا، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج"[327].

وأعظم المصالح مكانة : ما كان واقعا في الضروريات، ويليها ما هــو في رتبة الحاجيات ثم التحسينيات، وكلها مما قصد الشارع إليه لأن "الحاجـيـــات كالتـتمـــة للضـــروريات وكذلـــك التحســينيات كالتكملة للحاجيات"[328].

ولفــظ المصــــالح يصدق على كل ما يتحقق به جلب نفع أو دفع ضـــرر عـــن الخلـــق ســـواء شهدت له النصوص على وجه التعيين أو الإجمـــال وكانت من "جنس ما اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين وهو الاستدلال المرسل المسمى بالمصالح المرسلة"[329] وهي في منهجه أصـــل صحيح يبنى عليه[330]. وأمرها راجع إلى حفظ ضروري أو رفع حرج لازم.

- فحفظهـــا للضروري آيل إلى أن أمر تحققه لا يستقيم إلا بها[331] فهـــي هـــنا "من باب الوسائل"[332] العائدة على أصل الضروري بالتكميل والتعضيد.

- ورجوعها إلى رفع الحرج آيل إلى التوسعة التي قصدها الشارع في تكاليفه.

ومثالها في ضروري المحافظة على النفس: ما فرضه العلماء في حكـــم قـــتل الجماعـــة بالواحد، فإن القياس يقتضي التماثل في القصاص

---

327) نفسه 210/4.
328) نفسه 13/2.
329) الاعتصام 115/2.
330) ينظر الموافقات 39/1.
331) وذلك من باب ما لا يتم الواجب إل به فهو واجب.
ينظر الاعتصام 133/2.
332) الاعتصام 135/2.

وبـــيانه: "إن القصاص معدود من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب.

وهـــذا القـــياس يقتضي ألا تقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلية"[333] لذلك جاز قتلها به استنادا إلى أصل الاستصـــلاح: "ووجه المصلحة أن القتيل معصوم، وقد قتل عمدا فإهداره داع إلـــى خـــرم أصل القصاص، واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى الســـعي بالقتل إذا علم أنه لا قصاص فيه، وليس أصله قتل المنفرد فإنه قاتل تحقيقا، والمشترك ليس بقاتل تحقيقا...

وإنمـــا التعييـــن في تنزلة الأشخاص منزلة الشخص الواحد، وقد دعـــت إلـــيه المصـــلحة... مع ما فيه من حفظ مقاصد الشرع في حقن الدماء"[334].

ــ ومـــثالها في رفع الحرج "أنه لو طبق الحرام الأرض أو ناحية من الأرض يعسر الانتقال منها، وانسدت طرق المكاسب الطيبة، ومست الحاجـــة إلـــى الزيادة على سد الرمق، فإن ذلك سائغ أن يزيد على قدر الضـــرورة، ويرتقي إلى قدر الحاجة في القوت والملبس والمسكن، إذ لو اقتصـــر على سد الرمق لتعطلت المكاسب والأشغال، ولم يزل الناس في مقاســـات ذلـــك إلى أن يهلكوا وفي ذلك خراب الدين، لكنه لا ينتهي إلى الـــترفه والتـــنعم، كمـــا لا يقتصـــر على مقدار الضرورة، وهذا ملائم لتصـــرفات الشـــرع وإن لـــم ينص على عينه، فإنه قد أجاز أكل الميتة للمضطر، والدم ولحم الخنزير وغير ذلك من الخبائث والمحرمات"[335].

واشـــتراط الملاءمـــة فـــي العمـــل بالمصالح المرسلة جعلها من الأصـــول المبني عليها استنادا إلى أن "كل أصل شرعي لم يشهد له نص

---

333) البرهان للجويني 297/2 ــ 298.

334) الاعتصام 125/2 ــ 126.

335) الاعتصام 125/2 وتنظر الأمثلة العشرة للمصالح المرسلة فيه من صفحة 115 إلى 129.

معيـــن، وكـــان ملائمـــا لتصرفات الشرع ومأخوذا معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه"[336] وقد ربط صحة هذا البناء بأمور:

ـــ "أحدهـــا : الملاءمـــة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلا من أصـــوله ولا دليلا من دلائله، والثاني : أن عامة النظر فيها إنما هو فيما عقـــل منها، وجرى على دون المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقــــول تلقتهـــا بالقبـــول، فلا مدخـــل لها في التعبدات"[337]. والثالث : أن حاصـــلهـــا يـــرجـــع إلـــى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين، وأيضا مرجعها إلى حفظ الضروري "من باب ما لم يتم الواجب إلا بـــه... ورجوعهـــا إلـــى رفـــع الحـــرج راجع إلى باب التخفيف لا إلى التشديد"[338].

وإذا ثبـــت أن كمال القصد في التشريع يستدعي رعي ما تتقوم به حـــياة الناس من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وما يعود عليهم بحفظ مصالحهم بحسب ما ثبت من حال واقعهم، ظهر أن مبنى الشريعة قـــائم عليه لأنه: "لما كان قصد الشارع ضبط الخلق إلى القواعد العامة، وكانـــت العوائـــد قد جرت بها سنة الله أكثرية لا عامة، وكانت الشريعة موضوعة على مقتضى ذلك الوضع، كان من الأمر الملتفت إليه: إجراء القواعـــد علـــى العموم العادي لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما"[339].

ومن مقتضيات ذلك الإجراء مسألة :

---

336) الموافقات 39/1.
337) الاعتصام 129/2.
338) نفسه 133/2.
339) الموافقات 265/3.

- **مراعاة الحال عند الإعمال :**

إن إمكان تخلف بعض الجزئيات عن كلياتها محكوم بأصل النظر في الحال واعتبار المآل، فصار المجتهد من هذه الجهة مطالبا برعي الأحوال عند الإعمال بعد العلم بالمقصود الشرعي فيه.

ومما يعين على إجراء الأدلة بحسب الوقائع والحالات، والنظر فيما يؤول إليه أمر المصالح والغايات: قاعدتا الاستحسان ومراعاة الخلاف. فماذا عن الاستحسان أولا؟

الاستحسان :

تحدث الشاطبي عن الاستحسان كقاعدة تتفرع عن أصل الأخذ بالمقاصد عند النظر في النوازل، ومقتضى العمل بها راجع إلى مراعاة ما يؤول إليه الأمر بالنسبة إلى مصالح المكلفين، فإذا أدى إجراء القياس مثلا إلى تفويت مصلحة أو جلب مفسدة عدل عنه إلى الاستحسان كدليل يوجه به النظر إلى ما يحقق أهداف الشارع ومقاصده: "وكثيرا ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقا في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده فيستثنى موضع الحرج"(340).

وقبل أن أعرض لكيفية معالجته هذه القاعدة لا بأس من أن أعرف بها وبموقف علماء الأصول منها:

- فالاستحسان لغة "وجود الشيء حسنا، يقول الرجل: استحسنت كذا أي اعتقدته حسنا على ضد الاستقباح، أو معناه طلبه الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به"(341).

---

340) نفسه 206/4 – 207.

341) أصول السرخسي 200/2 وينظر لسان العرب 117/13.

وقـــد عـــرفه شمس الدين السرخسي الحنفي (ت 490 هـــ) بأنه "الدلـــيل الـــذي يكون معارضا للقياس الذي تسبق إليه الأوهام قبل إنعام الـــتأمل فـــيه، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهـــر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة، فإن العمل به هو الواجب فسموا ذلك استحسانا"[342].

ونقـــل كل من القرافي والشاطبي تعريف الكرخي للاستحسان جاء فيه:

والنص من كتاب – الاعتصام للشاطي – : "إنه العدول عن الحكم في المسألة بحكم نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى"[343].

أمـــا صاحب المعتمد فاختار أن يقال فيه إنه "ترك وجه من وجوه الاجـــتهـــاد غـــير شـــامـــل لوجه أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الأول"[344].

وذكر الباجي "أن معنى الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك رحمه الله القول بأقوى الدليلين"[345].

والاستحســـان دلـــيل معتبر عند علماء الحنفية والمالكية، وهو ما جرى به العمل عند جمهور الحنابلة خلافا للشافعي الذي أنكره. جاء في كـــتاب الأم: "أفرأيت إذا قال الحاكم والمفتي في النازلة: ليست فيها نص خـــبر ولا قياس، وقال: أستحسن فلا بد من أن يزعم أن جائزا لغيره أن يستحســـن خلافـــه، فيقول كل حاكم فى بلد ومفت بما يستحسن فيقال في

---

342) أصول السرخسي 200/2.

343) الاعتصام 138/2 وجاء في شرح التنقيح 451 ـــ 452 :
"وقـــال الكرخـــي هو العدول عما حكم به في نظائر مسألة إلى خلافه لوجه أقوى منه، وهذا يقتضي أن يكون العدول من العموم إلى الخصوص استحسانا ومن الناسخ إلى المنسوخ".

344) المعتمد 296/2.

345) إحكـــام الفصول 687. وقد عرفه ابن أبي زيد القيرواني بأنه "التوسط في القول عند تعلق الفرع بغير أصل واحد في التشبيه" ينظر كتاب الذب 222/3.

الشـــيء الواحــد بضـــروب مــن الحكم والفتيا"[346]. وخلافا لابن حزم الظاهــري الذي قال في كتاب ملخص إبطال القياس "وما استحسان فقيه أولى بالاتباع من استحسان آخر غيره، ولو صار الدين إلى هذا لكان لكل أحد أن يشرع باستحسان ما شاء"[347].

والمســتفاد من التعاريف السابقة أن الذين أخذوا بدليل الاستحسان اعتبروه ضربا من الاجتهاد الذي يخول للناظر في الأحكام العمل بأقوى الدليليــن مــتى دعت الحاجة إليه، لذلك نقل الشاطبي عن الإمام مالك أن الاستحســان تســعة أعشار العلم"[348] وعقب عليه بقوله: "وهذا الكلام لا يمكــن أن يكــون إلا بالمعــنى الذي تقدم قبله وأنه ما يستحسنه المجتهد بعقلــه، أو أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه، فإن مثل هــذا لا يكــون تســعة أعشار العلم ولا أغلب من القياس الذي هو أحد الأدلة"[349].

ومــثل هــذا الكلام نجده عند المقرى شيخ الشاطبي الذي رأى أن إطلاق العمل بالاستحسان يعتبر "آفة النصوص والأصول"[350]. وجاء في أصــول السرخسي: "ثم استحسان العمل بأقوى الدليلين لا يكون من اتباع الهوى وشهوة النفس في شيء"[351].

وتجــدر الإشارة إلى أن الذين أخذوا بالاستحسان جعلوه، أقساما: فهو عند المالكية أربعة أقسام قال عنها ابن العربي في محصوله: "وألفيناه منقسما أقساما: منه ترك الدليل للمصلحة، ومنه ترك الدليل للعرف، ومنه

---

346) الأم 316/7.
347) ملخص إبطال القياس 50.
348) ينظر الاعتصام 138/2.
349) الاعتصام 138/2.
350) قواعد المقرى 195.
351) أصول السرخسي 201/2.

تـــرك الدليل لإجماع أهل المدينة، ومنه ترك الدليل لليسر، لرفع المشقة، وإيثار التوسعة على الخلق"[352].

أمـــا أقســـامه عـــند الأحناف، فقد أخبرنا عنها السرخسي بقوله: "فالحاصـــل أن تـــرك القـــياس يكـــون بالـــنص تارة وبالإجماع أخرى وبالضرورة أخرى"[353].

وبرجوعنا إلى طريقة معالجة الشاطبي لمفهوم الاستحسان كقاعدة مآلية تهم مصالح المكلفين الجزئية نجده قد راعى بيان الأمور الآتية:

- بيان أن الاستحسان عبارة عن "الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي"[354]. وحاصل الأمر فيه أنه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس[355].

- بـــيان أن العمـــل بالاستحسان لا يرجع إلى الأذواق ولا يخضع للأهـــواء، وإنما يعتمد فيه على "ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرا، إلا أن ذلـــك الأمـــر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة

---

352) المحصول لابن العربي 55.

353) أصول السرخسي 202/2.

354) الموافقات 206/4.

355) فرق الشاطبي بين الاستحسان والمصالح المرسلة فقال: "فإن قيل: فهذا من باب المصالح المرســـلة لا من باب الاستحسان، قلنا نعم، الا أنهم صوروا الاستحسان تصور الاستثناء من القواعـــد بخـــلاف المصـــالح المرسلة، ومثل ذلك يتصور في مسألة التضمين، فإن الأجراء مؤتمـــنون بالدليل بالبراءة الأصلية، فصار تضمينهم في حيز المستثنى من ذلك الدليل، فدخل تحت معنى الاستحسان بذلك النظر' ينظر الاعتصام 141/2 ــ 142.

ــ وفرق الأستاذ الدواليبي بين الاستحسان والقياس والمصالح المرسلة فقال: "وبهذا يتضح أن الفـــارق بيـــن القياس والاستحسان من جهة وبين الاستصلاح من جهة ثانية: هو أن مسائل القياس والاستحسن تتطلب دوما المقارنة بمسائل أخرى على ما في ذلك من تمييز بين القياس والاستحســـان، بيـــنما مسائل الاستصلاح لا تستلزم المقارنة بمسائل أخرى، وإنما يعتمد فيها على تأكيد المصلحة فيها فقط".

المدخل إلى علم أصول الفقه 305 ــ 306.

كذلك"[356] وفي هذا ما يدل على أن ضابط العمل بالأدلة المآلية يتحدد بمدى تقيد المجتهد بالمقاصد الشرعية.

- بيان أن أخذ الأدلة باقتضاءاتها الأصلية، قد يؤدي في بعض الأحيان إلى تفويت مصالح جزئية، أو مس مقاصد معتبرة: "وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقا في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده فيستثنى موضع الحرج"[357].

وبعبارة فإن قاعدة الاستحسان "ترجع إلى اعتبار المآل فى تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه، ومثله: الاطلاع على العورات في التداوي والقراض والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع"[358].

والمتأمل في حقيقة فهم الشاطبي لدليل الاستحسان يجده يقوم على ضرورة النظر فيما سيؤول إليه الأمر بالنسبة لمصالح المكلفين الجزئية، فتستثنى مواطن الحرج حتى تستقيم العلاقة بين الضروريات ومكملاتها، وتجري الأدلة وفق أهداف الشريعة ومقاصدها. وقد نقل عن بعضهم "إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة، وأن الاستحسان عماد العلم"[359].

---

356) الموافقات 206/4.

357) الموافقات 206/4 ـ 207. ولهذه الصورة أمثلة كثيرة في الشرع "كالقرض مثلا فإنه ربا في الأصل لأنه الدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين، ومثله بيع العرية بخرصها تمرا، فإنه بيع الرطب باليابس، لكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمعرى، ولو امتنع مطلقا لكان وسيلة إلى منع الاعراء".
ينظر الموافقات 207/4.

358) الموافقات 207/4.

359) نفسه 210/4.

وفي هذا ما يدل على أن الاسترسال في التمسك بمقتضيات الأدلة العامة إذا كان يوّدي إلى تفويت مصلحة أو مناقضة مقصد، عدل عنه إلى الاستحسان كإجراء يخدم مبدأ العمل بالمقاصد الشرعية. فماذا عن مراعاة الخلاف؟

مراعاة الخلاف :

إن الحديث عن مراعاة الخلاف[360] مرتبط بإمعان النظر في المناطات ورعي الحالات والخصوصيات بفرض تحققها في مواقع معينة ;بذلك "لا يصح للعالم إذا سئل عن أمر كيف يحصل في الواقع إلا أن يجيب بحسب الواقع"[361].

وهذه المسألة لها تعلق قوي بمبدأ نفي الخلاف عن الشريعة وهو أصل عظيم فيها.

فقد يرد على الذهن أن رعي الخلاف يتعلق بدليلين متعارضين: "كل منهما يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر، أو بعض ما يقتضيه... جمع بين متنافيين"[362].

وقد عرضت للشاطبي بسبب هذا إشكالات من وجوه:

---

360) مراعاة الخلاف عند القائلين به هو "أعمال دليل الخصم في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر" البهجة 10/1.

والمراد بالدليل هو النص أو القياس والمدلول هو الحكم المستند إلى الدليل ولازم المدلول هو الأثر المترتب عن ذلك الحكم.

ومثاله في نكاح الشغار ما ذهب إليه المالكية من وجوب الفسخ وثبوت الإرث بين الزوجين إذا مات أحدهما، مع أن الأصل عندهم أن لا توارث مع الفسخ لكنهم راعوا خلاف القائلين بعدم فسخه، فأخذوا بدليل المخالف في لازم المدلول فثبت الإرث وأخذوا بدليلهم المفضي إلى الفسخ، فجمعوا بين أمرين: إعمال الدليل في الحكم وإعمال الدليل في لازم المدلول. جاء في معالم السنن 20/3 بتصرف:

"وممن أبطل هذا النكاح مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبو عبيد، وقال أصحاب الرأي وسفيان الثوري: النكاح جائز ولكل واحدة منهما مهر مثلها".

361) الموافقات 81/3.

362) الموافقات 151/4.

- أحدها : على فرض صحته، ما أصله في الشريعة؟ وعلام يبنى من قواعد أصول الفقه؟

- والثانـــي : إن أخـــد المجـــتهد بدلـــيل المخالف من باب إعمال المرجوح وإهمال الراجح وذلك على خلاف القواعد.

– والثالث : إن النفوس تشمئز من أن "يقول المفتي : هذا لا يجوز ابتداء وبعد الوقوع يقول بجوازه لأنه يصير الممنوع إذا فعل جائزا"[363].

وبســـبب مـــا عرض له كاتب في الموضوع كلا من: القباب من المغرب وابن عرفة من تونس. جاء في كتاب الاعتصام: "ولقد كتبت في مسألة مراعاة الخلاف إلى بلاد المغرب وإلى بلاد إفريقية لإشكال عرض فيها"[364].

وقد لازمته عوارض تلك الإشكال فترة كان يبحث فيها عن وجوه الـــتكامل التي كان ينشدها لمنهجه[365] ولم يتخلص له وجه الحق فيها إلا بعد أن لاحت له أمارات خدمتها لفكرة المآلات فجعلها فرعا عن تصور العمـــل بالاستحسان. جاء في الاعتصام: "إن من جملة أنواع الاستحسان مـــراعاة خلاف العلماء وهو أصل في مذهب مالك ينبني عليه مسائل[366] كثيرة"[367].

---

363) الاعتصام 146/2.
364) نفسه 146/2.
365) ســـئل فـــي هذه الفترة "عن مراعاة قول ضعيف أو رواية ضعيفة فأجاب: مراعاة الأقوال الضـــعيفة أو غيرها شأن المجتهدين من الفقهاء إذ مراعاة الخلاف إنما معناها مراعاة دليل المخـــالف حسبما فسره لنا بعض شيوخنا المغاربة، ومراعاة الدليل وعدم مراعاته ليس إلينا معشر المقلدين، فحسبنا فهم أقوال العلماء والفتيا بالمشهور منها" المعيار 130/11.
366) "مـــنها : أن الماء اليسير إذا حلت فيه النجاسة اليسيرة ولم تغير أحد أوصافه أنه لا يتوضأ به، بل يتيمم ويتركه، فإن توضأ به وصلى أعاد ما دام في الوقت ولم يعد بعد الوقت. وإنما قال: يعيد في الوقت مراعاة لمن يقول إنه طاهر مطهر ويروى جواز الوضوء به ابتداء، =

ووجـــه ذلـــك التصور يتعين بإمكان العدول عما تقتضيه إنتاجات الأقيســـة، وجعـــل مـــا تفضـــي إليه المآلات عمدة في تحقيق المصالح وتصحيح الغايات.

ولا شـــك أنـــه اســـتفاد من نص الجوابين وبنى عليهما كثيرا من المسائل والأحكام.

- أمـــا جواب القباب فقد أورده في اعتصامه الذي جاء فيه: "إلا أنـــي راجعـــت بعضهم بالبحث وهو أخي ومفيدي أبو العباس بن القباب رحمة الله عليه فكتب إلي بما نصه..."[368].

ويستفاد من جوابه أمور منها :

أ - اعتباره مسألة رعي الخلاف ضربا من القواعد المآلية.

ب - إجمالـــه القول في أن قبول العمل بالاستحسان موذن بقبوله في مراعاة الخلاف.

ج ـ استشـــهاده علـــى مشروعية العمل بهما بما ورد في فتاوي الصـــحابة والتابعين قال: "ولقد كنت أقول بمثل ما قال هؤلاء الأعلام في طرح الاستحسان وما بني عليه لولا أنه اعتضد وتقوى لوجدانه كثيرا في فـــتاوى الخلفاء وأعلام الصحابة[369] وجمهورهم مع عدم النكير. فتقوى

=وكـــان قياس هذا القول أن يعيد أبدا إذ لم يتوضأ إلا بماء يصح له تركه والانتقال عنه إلى التيمم.

ــ ومـــنها قولهـــم في النكاح الفاسد الذي يجب فسخه إن لم يتفق على فساده فيفسخ بطلاق ويكـــون فيه الميراث ويلزم منه الطلاق على حده في النكاح الصحيح فإنه اتفق العلماء على فساد فسخه بغير طلاق، ولا يكون فيه ميراث ولا يلزم فيه طلاق" ينظر الاعتصام 145/2.

367) الاعتصام 145/2.

368) الاعتصام 146/2.

369) "فمن ذلك المرأة يتزوجها رجلان ولا يعلم الأخر بتقدم نكاح غيره إلا بعد البناء فأبانها عليه بذلـــك عمـــر ومعاوية والحسن رضي الله عنهم... فإنه إذا تحقق أن الذي لم يبن هو الأول فدخـــول الثانـــي بهـــا بـــزوج غيره وكيف يكون غلطة على زوج غيره مبيحا على الدوام ومصـــححا لعقده الذي لم يصادف محلا، ومبطلا لعقد نكاح مجمع على صحته لوقوعه على وفق الكتب والسنة ظاهرا وباطنا. =

ذلك عندي غاية، وسكنت إليه النفس، وانشرح إليه الصدر ووثق به القلب للأمر باتباعهم والاقتداء بهم"[370].

د – تقديره لما وردت سؤال الشاطبي، ونعت اعتراضاته بأنها "إيرادات سديدة صادرة عن قريحة قياسية منكرة لطريقة الاستحسان وإلى هذه الطريقة ميول فحول الأئمة والنظار حتى قال الإمام أبو عبد الله الشافعي: من استحسن فقد شرع"[371].

أما جواب ابن عرفة فلم يعرض له الشاطبي في مؤلفه، ولم يعين اسم صاحبه، واكتفى بالإشارة إليه في قوله: "فأجابني بعضهم بأجوبة منها الأقرب ومنها الأبعد إلا أني راجعت بعضهم بالبحث..."[372].

وقال في الموافقات : "وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم فمنهم من تأول العبارة ولم يحملها على ظاهرها بل أنكر مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها، وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداء ويكون هو الراجح ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحا لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف، فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر، فالأول فيما بعد الوقوع والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان فليس جمعا بين متنافيين ولا قولا بهما معا"[373].

وهذا المعنى تضمنه حديث ابن عرفة عن رعي الخلاف في مختصره الفقهي[374] ونقله إبراهيم اللقاني (ت 1041 هـ) في كتابه

= وإنما المناسب أن الغلط يرفع عن الغالط الاثم والعقوبة لا إباحة زوج غيره دائما ومنع زوجها منها" الاعتصام 147/2.

370) الاعتصام 147/2.

371) نفسه 147/2 ـ 148.

372) نفسه 146/2.

373) الموافقات 151/4 ـ 152.

374) المختصر الفقهي لابن عرفة مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 76 ك.

مــنار أصــول الفتوى وقواعد الإفتاء[375] واستهله بقوله: "كان منذ مدة وردت علي أسئلة اقترحها مرسلها والوارد بها علي مني أجوبتها: فمنها ما حاصله: استناد مالك وغيره من أهل المذهب إلى رعي الخلاف وجعله قاعدة مع أنهم لا يعتبرونه في كل موضع، مشكل من ثلاثة أوجه:

- الأول : إن حجة عم وإلا بطل، أو لزم تخصيصه بموضع دون آخر.

- والثانـــي : على فرض حجته، ما دليله شرعا؟ وعلى أي شيء من قواعد أصول الفقه ينبني مع أنهم لم يعدوه منها؟

- الثالث : إن الواجب على المجتهد اتباع دليله إن اتحد أو راجحه إن تعدد، فقوله بقول غيره إعمال لدليل غيره دون دليله"[376]. وتستفاد من جواب ابن عرفة أمور منها:

أ - إنه وفى مبحث رعي الخلاف حقه من الضبط والتفصيل بدء بــتعريفه الذي قال فيه: "فرعي الخلاف عبارة عن إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر، كإعمال مالك دليل خصمه القائل بعــدم فســخ نكاح الشغار في لازم مدلوله، ومدلوله عدم فسخه ولازمه ثــبوت الإرث بيــن الزوجيــن فيه، وهذا المدلول أعمل في نقيضه وهو الفسخ دليل آخر وهو دليل فسخه"[377].

ب - إنـــه حرص على الإحاطة بما ورد في نص السؤال للإجابة عنه.

- من ذلك تعيينه ضابط رعي الخلاف في "رجحان دليل المخالف عند المجتهد على دليله في لازم قول المخالف كرجحان دليل المخالف في

---

375) مــنار أصول الفتوى وقواعد الافتاء لإبراهيم اللقاني (ت 1041 هــ) تقديم وتحقيق الأستاذ عــبد الله الهلالـــي رسالة دبلوم الدراسات العليا شعبة الدراسات الإسلامية، كلة الآداب ظهر المهراز فاس 1991 ــ 1922م.

376) منار أصول الفتوى 299 ــ 300.

377) نفسه 300 ــ 301.

ثـــبوت الإرث عند مالك على دليل مالك في لازم مدلول دليله وهو نفي الإرث، وثبوت الرجحان ونفيه بحسب نظر المجتهد في المسألة"[378].

– ومنه حديثه عن مشروعية العمل به وهي دليلان :

– الأول : الدليل الدال على وجوب العمل بالراجح وهو مقرر في أصول الفقه.

– الثانـــي : حديــث قوــله صلى الله عليه وسلم: "الولد للفراش وللعاهر الحجر واحتجبي منه يا سودة"[379] وصحة الحديث ووجه دلالته على ما قلنا عندي واضحة بعد تأمل ما ذكرناه وفهم ما قررناه"[380]. فهما دلـــيلان أحدهما مستمد مما هو مقرر في القواعد الأصولية، والثاني مما هو ثابت في السنة النبوية.

ج ــ أنه بين للشاطبي أن عدول المجتهد عن دليله وأخذه بما عند مخالفه لا يعد إطراحا للراجح وإعمالا للمرجوح، بل هو اتباع للراجح في الموضـــعين ف "العمل بالدليلين فيما كل منهما هو فيه ارجح ليس إعمالا لأحدهما وتركا للآخر، بل هو إعمال للدليلين معا"[381].

كمـــا بيـــن لـــه ضابط إمكان تصور فساد العقد مع الحكم بثبوت ثمـــراته وعيـــنه في القاعدة المقررة في المذهب وهي: "العقد الفاسد من نكاح وبيع وكراء يوجب ترتب جملة من الثمرات التي تترتب على العقد الصـــحيح"[382]. وهـــذه القاعدة معلوم صدقها بالضرورة الفقهية لمن قرأ كتـــب البـــيوع الفاســـدة من التهذيب فضلا عمن قرأ سائر كتب البيوع والأكرية والنكاح المجمع على أنه نكاح فاسد"[383].

---

378) منار أصول الفتوى 301.
379) ينظر الحديث في النووي على مسلم 36/10 ــ 37.
380) منار أصول الفتوى 302 ــ 303.
381) نفسه 303.
382) نفسه 305.
383) نفسه 305.

د – خـــروجه عن قاعدة القباب القاضية باحترام السائل والتنويه بأوجـــه اعتراضاته، يتجلى ذلك في طريقة تعقيبه على قول الشاطبي بأن الـــنفوس تشـــمئز مـــن أن يفتي المجتهد في الشيء بالمنع قبل الوقوع ثم بالجواز بعده، قال ابن عرفة:

"ومـــا ذكـــره من أن النفوس مشمئزة منه، وأنه مشكل... فواضح عدم اشمئزاز النفوس العالمة بالقواعد الشرعية من ذلك، وأن فهمه على غير ذلك فليس بلازم لما قررناه بحال، وكيف كان فهمه لمسائل مالك في المدونـــة، والجـــلاب وغيرهما في كثير من الأنكحة إنها تفسخ قبل البناء وتمضي بعده، وهل كانت نفسه مشمئزة منها أو لا؟"[384].

وجاء في موطن آخر: "قال بعض أشياخنا إذا خاطبه الطالب بنحو هـــذا الوهم: أعرض عن جوابه لفظا فأحرى كتبا، وأما شيخنا أبو عبد الله ابـــن الحاجب رحمه الله فكان يزجره بالقول زجرا شديدا، ولا جواب لمن زاغ فيما بيناه"[385].

هـــذا أهم ما تضمنه جوابا القباب وابن عرفة عن سؤال الشاطبي، والظاهـــر أن ربـــط المســـألة بمـــا يقوي اعتبار المصالح ويزكي جانب المقاصـــد، جعلـــه يعتبرها إحدى القواعد المتفرعة عن أصل النظر في المآل. واعتماده عليها بهذا الاعتبار – بعد السؤال عنها – موذن بأخذها مأخذ التسليم والاقتناع.

فمـــراعاة الخـــلاف مـــن أصول المالكية نص على ذلك صاحب القواعـــد[386] إلا أن مؤلف المعيار اعتبره "أضعف أصول المذهب"[387]،

---

384) منار أصول الفتوى 306 ــ 307.
385) نفسه 316.
386) قواعد المقرى 6.
387) المعيار 496/4.

ووجه العمل به عند ابن هلال (ت 903 هـ) أنه "إذا كان مذهبنا مراعاة الخلاف الخارج عن المذهب فمراعاة خلافه أولى"[388].

وقد نبه الشاطبي على أن مستند العمل به قائم على تحري قصد الشارع إلى تحقيق العدل ورفع الحيف عن المكلفين انطلاقا من "أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سببا في الحيف عليه بزائد على ما شرع من الزواجر وغيرها"[389].

ومبدأ العمل بهذه القاعدة قائم على ما سبق تقريره عن وجهي اقتضاء الأدلة للأحكام. فقد نقلت أن الأصلي عام لا يتعلق بمعين وأن التبعي خاص يرتبط بالنظر إلى الحالة بحسب تعلقها بواقعها، وبينت أنه إذا أدى الاستمرار بالعمل بما هو أصلي إلى إلحاق ضرر بالمكلف صار للمسألة نظر آخر يستدعي استحضار قصد الشارع إلى جلب المصالح ودفع المفاسد عن المكلفين.

وحاصل الأمر أن إيقاع المنع بالاقتضاء الأصلي إنما يتصور بفرض العموم قبل الوقوع. أما إذا أدى تنزيل الحكم بحسب الواقع إلى تفويت مقصد أو تضييع مصلحة فللمجتهد أن يأخذ بمراعاة الخلاف كدليل ملائم لطبيعة الوقائع ومحقق لمقصود الشارع فيها.

ولبيان موقع هذا الدليل في منهجه أقدم مثالا ساقه أثناء حديثه عن مشروعية العمل به ويتعلق بإمكان استحقاق الزوجة مهرها حال نكاحها بغير ولي، ذلك أن المعروف عند المالكية: اشتراط الولاية في النكاح[390]

---

388) نوازل ابن هلال ملزمة 4 ص 8.

389) الموافقات 203/4.

390) "اختلف الفقهاء في عقد المرأة على نفسها بغير ولي، فقال أبو حنيفة لها أن تزوج نفسها كفءا وتستوفي المهر، ولا اعتراض للولي عليها وهو قول زفر...
وقال ابن أبي ليلى والثوري والحسن بن صالح والشافعي : لا نكاح إلا بولي... وقال ابن القاسم عن مالك : إذا كانت امرأة معتقة أو مسكينة أو دنية لا خطر عليها فلا باس أن تستخلف رجلا ويزوجها ويجوز، وقال مالك: وكل امرأة لها مال أو غنى وقدر فإن تلك لا ينبغي أن يزوجها إلا الأولياء والسلطان" ينظر أحكام القرآن للجصاص الحنفي المتوفى 370هـ 40/1.

فـإذا وقـع بدونهـا وتم البناء، فللشارع نظر آخر يستهدف العدل ورفع الضـرر عن هذه الزوجة "فأثبت لها المهر بما استحل منها"[391] "ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد"[392].

ووجـه تـنزيل هذا الحكم أن "النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن به من القرائن المرجحة"[393].

فهاتـان قاعدتان خادمتان لإيقاع الأحكام بما يحقق مصالح الأنام، فصـار المجـتهد بالوصـف الأول قادرا على تحقيق المناطات ورعي الحالات والخصوصيات. فماذا عن الوصف الثاني؟

- الوصـف الثانـي له استمداد مما تقرر في الأول، وهو أن هذا المجتهد "ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات"[394] لأن "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا"[395] ووجه اعتباره منوط بمسألة:

اعتبار المآل عند الإعمال :

ومـبدأ النظر في المآل أصل دلت الشواهد على قصد الشارع إليه فصـارت "الأشياء إنما تحل وتحرم بمآلاتها"[396]. وبمقتضى النظر فيها اسـتمد أصـل العمـل بالاستحسان ومراعاة الخلاف وسد الذرائع ومنع الحيل.

وقد تكلمت عن الأولين لمناسبتهما لما كنت فيه من صحة اعتبار الشرع لمصالح المكلفين وبقي الكلام في الأخريين لتعلقهما بصحة اعتبار

---

391) عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فـنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها" ينظر سنن الترمذي 218/2.

392) الموافقات 204/4.

393) نفسه 204/4.

394) الموافقات 232/4.

395) نفسه 194/4.

396) نفسه 259/3.

قصـــد المكلـــف فـــي الامتثال، والمجتهد - في كل حال - مبوأ لخدمة القصدين ورعاية الطرفين.

ونظـــرا لتعلق مقاصد المكلف بالبواعث والنوايا، وما تؤول إليه قضـــايا التصرفات العامة فقد عمد إلى بحث المآلات - من هذه الجهة - انطلاقـــا مـــن "أن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات"[397].

ولمـــا كـــان "رفض النية ينتهض سببا في إبطال العبادة"[398] فإن رعـــي المال يقضي بحسم أوجه التذرع أو التحيل بما ليس جائزا إذا كان يصـــادف هـــوى شخصيا حماية لما شرعت من أجله الأحكام، وخير ما تصـــان به تلك الحماية قاعدتا: الذرائع والحيل، وهذا ملحظ ينبغي رعيه عند إعمال الأدلة ما دامت تترتب عنه آثار فقهية. فماذا عن الذرائع أولا؟

الذرائع :

اعتـــبر الشاطبي العمل بالذرائع قاعدة مآلية بالنظر إلى ما تفضي إلـــيه مقاصد المكلفين تجاه الأحكام الشرعية، فإذا كان هدف الشارع من وضـــع الأحكام هو إدخال المكلف في قانون الامتثال، فإن عمل المتوجه إليه بالتكليف لا يعتبر إلا إذا كان موافقا لقصد الشارع النزيه.

وقاعدة الذرائع[399] تحسم سبل التذرع بما هو جائز إلى ما يناقض مقصـــود الشارع، لذلك عرفها الباجي بأنها: "ما يتوصل به إلى محظور

---

397) نفسه 223/2.

398) نفسه 217/1.

399) من معاني الذريعة في اللغة: الوسيلة. ينظر لسان العرب 1064/1 ــ 1065.
ومن الذريعة .ما يسد باتفاق كسب الأصنام مع العلم بأنه مؤد إلى سب الله تعالى... ومنها ما لا يسد باتفاق كما إذا أحب الإنسان أن يشتري بطعامه أفضل منه أو أدنى من جنسه فيتحيل ببـــيع مـــتاعه ليتوصل إلى مقصوده، بل كسائر التجارات فإن مقصودها الذي أبيحت له إنما يـــرجع إلـــى التحيل في بذل دراهم في السلعة ليأخذ أكثر منها ــ ومنها ما هو مختلف فيه" ينظر الموافقات 390/2 بتصرف.

العقـــود مـــن إبـــرام عقد أو حله، وذلك مثل أن يريد المكلف بيع دينار بدينارين، فيعلم أنه لا يجوز فيبيع ديناره بعشرة دراهم، ثم يبيع العشرة دراهم من بائعها منه بدينارين"[400]. وعرفها ابن العربي (ت 543 هـ) بأنهـا: "كــل عمــل ظاهــر الجواز يتوصل به إلى محظور"[401]. وقال القرطبـي (ت 671 هـ): "والذريعـة عبارة عن كل أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع"[402].

ونظـــرا لارتـبـاط الذرائـع بالمآل فقد اعتبر ابن قيم الجوزية (ت751هـ) منع المحظور منها "أحد أرباع التكليف: فإنه أمر ونهي، والأمـر نوعـان: أحدهمـا مقصود لنفسه والثاني وسيلة إلى المقصود، والنهـي نوعان: أحدهما ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه والثاني ما يكـون وسـيلة إلى المفسدة فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين"[403].

وبرجوعـنا إلـى تعـريف الشاطبي للذريعة نجده عبر عنها بأنها "التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة"[404].

ولعـل المثال الذي قدمه فيه ما يرشد إلى ذلك، وهو المتعلق ببيع العيـنة، وقـبل أن أعـرض لما أثاره فيها لا بأس أن أعرف بهذا البيع، وبموقف العلماء منه:

-فالعيـنة "أصـلها عون لانها من العون، قلبت الواو ياء لسكونها عقـب كسر، سمي بها لاستعانة البائع بالمشتري على تحصيل مقصوده،

---

400) الحدود للباجي 68.

401) أحكام القرآن لابن العربي 798/2.

402) الجامع لأحكام القرآن 57/2 ــ 58.

403) إعلام الموقعين 57/2 ــ 58.

وقد أثر عن المالكية والحنابلة توسعهم الكبير في الأخذ بقاعدة الذرائع جاء في كتاب كشاف القـناع 181/3: "ولا يصـح بيع ما قصد به الحرام كعنب وكعصير لمتخذها خمرا" وينظر كتاب الفروع 471/2 والتبصرة لابن فرحون 268/2.

404) الموافقات 199/4.

أو لحصـــول العين أي النقد لبائعها"[405] وجاء في طلبة الطلبة: "قيل هي شراء ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن، وقيل ــ وهو الصحيح- هي أن يشـــتري ثوبا مثلا من إنسان بعشرة دراهم إلى شهر وهو يساوي ثمانية، ثـــم يبـــيعــه مـــن إنسان نقدا بثمانيـــة فيحصل له ثمانية ويحصل عليه عشرة"[406] وقال ابن عبد البر (ت 463 هـ): "وأما بيع العينة فمعناه أنه تحـــيل في بيع دراهم بدراهم أكثر منها إلى أجل بينهما سلعة محللة وهو أيضا من باب بيع ما ليس عندك"[407].

وصـــور بيع العينة كثيرة أشهرها أن يقدم المرء على شراء سلعة بمائـــة مثلا إلى أجل معين ثم يقوم ببيعها للبائع الدائن بثمانين نقدا حالا، فيكون مآل هذا التصرف أن قام هذا الشخص بشراء ثمانين نقدا بمائة إلى أجل وهو من قبيل المحظور.

وقـــد اخـــتلف العلمـــاء في صحة وجواز هذا البيع، فذهب مالك وجمهـــور أهـــل المدينة وجماعة من الحنابلة إلى منعه. جاء في المدونة الكبرى: "إذا بعت شيئا إلى أجل فلا تبتعه من صاحبه الذي بعته منه، ولا مـــن أحـــد تبـــيعه لـــه إلى دون ذلك الأجل إلا بالثمن الذي بعته منه أو أكثرمنه"[408].

وذهـــب الشـــافعي إلى تجويزه لأنه لا يعتبر "التهم كما قلنا وإنما يراعـــي فيما يحل ويحرم من البيوع ما اشترطاه وذكراه بالسنتهما وظهر من فعلهما"[409]. جاء في قواعد المقري: "وأصل الشافعي إمضاء صورة الجـــواز وحمل الأمر على ظاهره من غير التفات إلى التذرع به تحسينا

405) منح الجليل 102/5.

406) طلبة الطلبة 325.

407) الكافي 325.

408) المدونة الكبرى 182/3 وقال المقري في قواعده : "أصل مالك حماية الذرائع واتهام الناس في بياعات الآجال والربا" قواعد المقري 146.

409) بداية المجتهد 106/2 ــ 107.

للظـــن بالمسلمين، وتسليما في بواطنهم إلى ما لا يخفى عنه أمرهم، وهذا هو الذي تكاد تصرح به الشريعة"[410].

أما الأحناف فرغم ميلهم إلى حمل أمور المسلمين على الصلاح إلى أن يظهـــر ما يكشف عن حقيقة قصدهم إلى الممنوع فإنهم عمدوا إلى منع بعـــض صـــور البيوع إذا عرض لها عارض ربوي كمن اشترى سلعة بـــألف فإنه لا يجوز أن يبيعها للبائع قبل أن ينقد الثمن بأقل منه، لأن من الشـــروط المعتبرة في صحة العقود عندهم الخلو عن شبهة الربا، ووجه الشـــبهة هـــنا كما قال الكاساني (ت 587 هـ) أن "الثمن الثاني يصير قصاصـــا بالثمن الأول، فبقي من الثمن الأول زيادة لا يقبلها عوض في عقـــد المعاوضـــة وهو تفسير الربا، إلا أن الزيادة تثبت بمجموع العقدين فكان الثابت بأحدهما شبهة الربا"[411].

وحاصل المسألة أن "الثمن إذا لم يستوف لم يتم البيع الأول فيصير البيع الثاني مبنيا عليه: فليس للبائع الأول أن يشتري شيئا ممن لم يمتلكه بعـــد، فيكون البيع الثاني فاسدا"[412]. والمتأمل في مثال العينة الذي قدمه الشاطبي يجده يهتم بالأمور الآتية:

- بـــيان انعـــدام المصلحة التي من أجلها شرع البيع، وهي تحقق انـــتفاع الطرفيـــن بالثمن والمثمن[413]. وصورة هذا البيع تخالف الهدف الذي قصده الشارع من أحكام البيوع لذلك لزم منعه.

- بيان المرجع الذي يستند إليه في منع هذا النوع من البيع، وهو المعبر عنه: بظهور القصد وكثرة الوقوع[414] أما إذا كان العمل يؤدي إلى

---

410) قواعد المقري 147. وينظر كتاب الأم 75/3.

411) بدائـــع الصـــنائع 199/5. وجاء فيه أيضا 199/5 "والشبهة في هذا الباب ملحقة بالحقيقة بخـــلاف ما إذا نقد الثمن، لأن المقاصة لا تتحقق بعد نقد الثمن فلا تتمكن الشبهة بالعقد. ولو نقد الثمن كله إلا شيئا قليلا فهو على الخلاف، ولو اشترى ما باع بمثل ما باع قبل نقد الثمن جاز بالإجماع لانعدام الشبهة وكذا لو اشتراه بأكثر مما باع قبل نقد الثمن".

412) الفقه الإسلامي وأدلته 468/4.

413) الموافقات 199/4.

"المفســدة نادرا فهو على أصله من الإذن لأن المصلحة إذا كانت غالبة، فلا اعتبار بالندور في انخرامها، إذ لا توجد في العادة مصلحة عرية عن المفســدة جملــة، إلا أن الشــارع إنمــا اعتبر في مجاري الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر ندور المفسدة إجراء للشرعيات مجرى العاديات في الوجود، ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة مع معرفــته بندور المضرة عن ذلك تقصيرا في النظر ولا قصدا إلى وقوع الضرر، فالعمل إذا باق على أصل المشروعية"[415].

– ومــن الأمور التي قصدها من مثال العينة محاولة التوفيق بين المالكـية والشــافعية حيث ذكر أن تجويز الشافعي لصورة هذا البيع لا يعنــي أنــه يــرفض مبدأ النظر في المآلات لأنه يرى أن كل حالة من البيعين" لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة، فلا مانع على هذا إذ ليس ثم مآل هو مفسدة في هذا التقدير ولكن بشرط ألا يظهر قصد إلى المآل الممنوع"[416].

ثــم أنهى حديثه بعرض بعض المسائل التي اتفق عليها المذهبان بخصــوص ســد الذرائــع: كتحريم التعاون على الإثم والعدوان وسب الأصــنام لــيلا يكون سببا في سب الله تعالى، لقوله سبحانه **(ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم)**[417].

والواقــع أن الــناظر فــي فروع الشافعية يجدهم يحكمون قاعدة الذرائع في كثير من القضايا الجزئية، من ذلك ما جاء في كتاب المجموع للــنووي (ت 676 هــ) في معرض حديثه عن موقف الإمام المطلبي ممن لهم عذر أخرهم عن أداء فريضة الجمعة جماعة ونصه:

---

414) نفسه 4/199 ــ 200.
415) نفسه 2/359.
416) الموافقات 4/200.
417) الأنعام 109.

"وقال الشافعي : أستحب لهم إخفاء الجماعة ليلا يتهموا في الدين، وينسبون إلى ترك الجماعة تهاونا"[418].

مما سبق يتبين أن العمل بالذرائع مآليا فيه تغليب لجانب المحافظة علـى مقصود الشارع من وضع الأحكام، كما فيه تدريب للمكلفين على تنزيل أعمالهم وفق مقصود الشارع الحكيم.

فماذا عن منع العمل بالحيل؟

- الحيل :

عـرض الشـاطبي لموضوع الحيل كثاني قاعدة تتفرع عن أصل الـنظر فـي المآل، وأمرها راجع إلى منع ما يفضي إلى صرف الحكم الشرعي عن وضعه الأصلي وتحويله إلى شيء آخر.

"والحيلة من الحول، ولكن قلبت واوها ياء لانكسار ما قبلها، ومنها قـيل: رجـل حـول"[419]. جـاء في تعريفها إنها: "نوع مخصوص من التصرف والعمل الذي يتحول به فاعله من حال إلى حال، ثم غلب عليها بالعـرف استعمالها في سلوك الطرق الخفية التي يتوصل بها الرجل إلى حصول غرضه بحيث لا يتفطن إليه إلا بنوع من الذكاء"[420].

وهـي أيضـا : "ما يتوصل به إلى حالة ما خفية وأكثر استعمالها فـيما فـي تعاطيه خبث وقد تستعمل فيما فيه حكمة"[421] وهي أيضا: "ما يتلطف بها لدفع المكروه أو لجلب المحبوب"[422].

وقـد عـرف الشاطبي الحيلة بأنها عبارة عن "تقديم عمل ظاهر الجـواز لإبطـال حكم شرعي وتحويله فى الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع"[423].

418) المجموع 494/4.

419) مفردات الراغب 138 ولسان العرب 185/11.

420) إعلام الموقعين 252/3.

421) مفردات الراغب 138.

422) طلبة الطلبة 348.

423) الموافقات 201/4.

مــن هــذا التعريف يتضح أنه قصد من مسألة الحيل بيان الأمور الآتية:

- بــيان أن التذرع بالحيل مشعر بالتطاول على الأحكام الشرعية وتنزيلها وفق ما يخدم مقاصد المكلف وأهواءه الشخصية.

- بــيان أن مــناط مــنع الحيل له تعلق بقصد المكلف إلى إبطال الأحكــام الشرعية "كالواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعا، فإن كــل واحــد منهما ظاهر أمره في المصلحة او المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة وهو مفسدة، ولكن هــذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية"[424] لذلك فالحيلة التي "لا تهدم أصلا شرعيا ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها فغير داخلة في النهي ولا هي باطلة"[425].

وقــد ترتب عن هذا أن أحكام الحيل تابعة لمقاصد المكلفين وهي بهذا الاعتبار تنقسم أقساما ثلاثة :

- أحدها : لا خلاف في بطلانه كحيل المنافقين والمرائين.

- والثانــي : لا خــلاف فــي جوازه كالنطق بكلمة الكفر كراها عليها...

- وأمــا الثالــث : فهو محل الإشكال والغموض، وفيه اضطربت أنظــار الــنظار مــن جهة أنه لم يتبين فيه للشارع مقصد يتفق على أنه مقصود له، ولا ظهر أنه على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة بحسب المسألة المفروضة فيه، فصار هذا القسم متنازعا فيه"[426].

---

424) نفسه 201/4.
425) نفسه 387/2.
426) نفسه 387/2.

ووجـــه التنازع راجع إلى الكيفية التي يتم بها إثبات قصد المتحيل إلـــى عـــدم مخالفـــة القواعد الشرعية فيكون عمله جائزا، أو إلى إبطال الأحكام التكليفية فيكون باطلا.

ونظـــرا لاشـــتهار الإمـــام أبي حنيفة رحمه الله بالأخذ بالحيل في بعض الصور، فقد وجد بعض من يدافع عن مشروعيتها. جاء في كتاب المبسوط: "فإن الحيل في الأحكام المخرجة عن الإمام جائزة عند جمهور العلمـــاء، وإنما كره ذلك بعض المتعسفين لجهلهم وقلة تأملهم في الكتاب والسنة"[427].

كمـــا ذكر صاحب إعلام الموقعين وجهة نظر المجوزين فقال نقلا عـــنهم "وإنما الحيل شيء يتخلص به الرجل من الحرام، ويخرج به إلى الحـــلال، فمـــا كـــان من هذا ونحوه فلا بأس به، وإنما يكره من ذلك أن يحـــتال الرجل في حق الرجل حتى يبطله أو يحتال في باطل حتى يوهم أنـــه حـــق، أو يحتال في شيء حتى يدخل فيه شبهة، وأما ما كان على السبيل الذي قلنا فلا بأس بذلك"[428].

- والأمر الثالث الذي قصده أبو إسحاق من موضوع الحيل يتعلق ببـــيان اتفاق علماء الأمصار على منع التذرع بالحيل إذا ظهر القصد إلى إبطـــال الأحكـــام الشرعية "وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية بـــاطل على الجملة نظرا إلى المآل وإنما وقع الخلاف في أمر آخر"[429] أي فـــيما لا يعود عليها بالإبطال، أو فيما يعود به مع افتقار الموضع إلى ما يعين على التوصل إليه.

فالمالكـــية اكـــتفوا فـــي التعرف على هذا القصد بالقرائن وكثرة الوقـــوع، والأحـــناف اشـــترطوا ظهـــور ذاك القصد صراحة. جاء في

---

427) المبسوط 209/30.
428) إعلام الموقعين 206/3.
429) الموافقات 202/4.

الموافقـــات: "فـــلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحة ممنوع، وأما إبطالها ضمنا فلا"[430].

هذا ما ينبغي مراعاته في قصد المكلف، وقد ذكرت قبله ما ينبغي استحضاره في قصد التكليف.

وبه يعلم أن مهمة المجتهد دائرة بين أمرين :

- أحدهما : يرجع إلى التحقق مما يصدق عليه أنه دليل.

- والثانـــي : يـــرجع إلـــى كيفية إعمال هذا الدليل بما يليق من استحضـــار أحـــوال النازلة في ضوء ما تبين من قصد الشارع، وجعله حكما فيما يصدر عن المكلفين فهما وامتثالا.

فهمـــا أمـــران محتاجان إلى نظمهما في مسلك تركيبي قادر على استيعاب ما يتقوم به مفهوم الاجتهاد في منهج الدلالة عند الشاطبي.

430) نفسه 202/4.

المبحث الثالث :

ضوابط الاجتهاد في منهج الدلالة عند الشاطبي

وضوابط هذا الاجتهاد تقتضي استدعاء ما تتقوم به أصول الدلالة عنده، والمرجع فيها أن ينظر إلى الشريعة في نسق كلي متكامل "كالإنسان الصحيح السوي"[431] وأن تطلب الأدلة من جملتها "لا من دليل فيها أي دليل كان، وإن ظهر لنا لبادىء الرأي نطق ذلك الدليل فإنما هو توهمي لا حقيقي"[432].

وطلب الحقيقة في الدليل منوط بالتشوف إلى تلمسه في مختلف المناحي والأبواب لأن: "مأخذ الأدلة عند الراسخين: إنما هو أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها"[433].

وبهذا الترتيب يتحصل له العلم بقصد الشارع إلى المحافظة على الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فتصير عنده كليات مستقراة من آحاد الأدلة المنصوبة عليها من القرآن والسنة وغيرهما. فإذا رجعنا إلى كلي الدين[434] مثلا وجدنا أنه "أصل ما دعا إليه القرآن والسنة وما نشأ عنهما وهو أول ما نزل بمكة"[435].

---

431) الاعتصام 245/1.
432) نفسه 245/1.
433) نفسه 244/1 ـ 245.
434) في القرآن الكريم ايات تدعو إلى الحفاظ على الدين منها قوله تعالى :
"يابني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون" البقرة 131.
"وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله" البقرة 192.
إن الدين عند الله الإسلام" آل عمران 19.
"وان أقم وجهك للدين حنيفا ولا تكونن من المشركين" يونس 105.=

وإذا تأملنا فيما ورد بشأنه من هذه الآيات وجدندها تتضمن الدعوة إلـــى: "الإيمـــان بـــالله ورسوله واليوم الآخر ثم تبعه ما هو من الأصول العامـــة كالصـــلاة وإنفاق المال وغير ذلك، ونهى عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر"[436].

ثم إذا انتقلنا إلى السنة وجدناها متضمنة لما تأصل في القرآن على التمام والكمال "فالكتاب أتى بها أصولا يرجع إليها والسنة أتت بها تفريعا علـــى الكتاب وبيانا لما فيه منها، فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام"[437].

ومـــن ثم كان كلي الدين مما قصد إليه في الكتاب والسنة وما ثبت مـــن إجماع الأمة، وحاصل الحفظ فيه آيل إلى "ثلاث معان وهي الإسلام والإيمـــان والإحسان... ومكملاته ثلاثة أشياء وهي الدعاء إليه بالترغيب والترهيـــب وجهاد من عانده ورام إفساده، وتلافي النقصان الطارئ في أصله"[438]. وعلى هذا الوزان ينظر في باقي الكليات الأخرى.

= **(ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله)** النور 2.

435) الموافقات 47/3.

436) الموافقات 102/3 ــ 103.

437) نفسه 27/4.

438) نفسه 27/4.

وفي المحافظة على الدين تقرر في السنة معنى الإيمان والإسلام والإحسان أيضا:
"عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزا يوما للناس فأتاه رجـــل فقال: ما الإيمان؟ قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتومن بالبعث، قـــال: مـــا الإسلام؟ قال: أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان، قال: ما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تره فإنه يراك... الحديث" ينظر فتح الباري 114/1.

ــ كما ورد فيها التنصيص على بيان حق الله في أن لا يعبد سواه، ففي حديث البخاري "عن معـــاذ ابن جبل قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: يا معاذ أتدري ما حق الله على العباد؟ قـــال: الله ورسوله أعلم، قال: أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا... "ينظر فتح الباري 347/13

ومن أوجه خدمة السنة لهذا الأصل: ترغيب الناس في الإقبال عليه وترهيبهم من الأعراض عنه فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت: يا رسول الله أي العمل أفضل؟ قال: الصلاة على ميقاتها قلت: ثم أي؟ قال: ثم بر الوالدين،=

ونظـــرة المجتهد للشريعة بهذا التقدير تستدعي أخذ ما اقتنصه من كلــيات وربطهــا بمـــا هو ضروري أو حاجي أو تحسيني مما هو لازم لاســتقامة أمـــور المعاش والمعاد، مع استشعار معاني التراتب والتكامل فـــيها، وعـــودة بعضـــها على بعض بالتكميل والتعضيد. فإذا نظرنا إلى الضـــروريات وجدنا كلياتها نافعة لقيام الحياة الدنيوية والأخروية وعلمنا أن انخرامها لا تفرض معه عمارة أو طاعة.

"فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف لعدم من يتدين ولو عدم العقل لارتفع الدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش"[439].

وإذا نظـــرنا إلى الحاجيات: وجدناها "كالتتمة للضروريات، وكذلك التحســينيات كالتـــتمة للحاجيات"[440] فثبت أن "المقاصد الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية"[441].

= قلـــت: ثم أي؟ قال: الجهاد في سبيل الله، فسكت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو استزدته لزادني" ينظر فتح الباري 3/6.

وفـــي حديـــث آخر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أكبر الكبائر: الاشراك بالله وعقوق الوالدين وشهادة الزور... "فتح الباري 264/2.

439) الموافقات 17/2.

440) نفسه 13/2.

ووجـــه تـــتمة الحاجيات للضروريات أن ما شرع في الأولى يعود بالحفظ على الأخرى بما يضمن مصالح المكلفين ويحقق حظوظهم العاجلة والآجلة.

"فبالنســبة إلـــى الديـــن يظهر في مواضع شرعية الرخص في الطهارة كالتيمم ورفع حكم النجاســـة فـــيما إذا عسر إزالتها وفي الصلاة بالقصر... وبالنسبة إلى النفس أيضا يظهر في مواضــــع منها: الرخص كالميتة للمضطر وشرعية المواساة بالزكاة... وفي التناسل من العقد علـــى البضع من غير تسمية صداق وإجازة بعض الجهالات فيه... وبالنسبة إلى المال أيضا في الترخيص في الغرر اليسير والجهالة التي لا انفكاك عنها، والقراض والمساقاة ونحوها...

ــ وبالنسبة إلى العقل في رفع الحرج عن المكره وعن المضطر...

ــ كمـــا أن وجـــه التـــتمة في التحسينيات دائر على العمل بمكارم الأخلاق وما يحسن في مجاري العادات "كالطهارة بالنسبة إلى الصلوات... وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطيـــب ومـــا أشبه ذلك،' وبالنسبة إلى النفوس كالرفق والإحسان وآداب الأكل والشرب... وبالنســـبة إلـــى النســـل كالإمساك بالمعروف أو التسريح بالإحسان من عدم التضييق على الـــزوجة وبســـط الـــرفق فـــي المعاشرة... وبالنسبة إلى المال كأخذه من غير إشراف نفس والتورع في كسبه واستعماله وبالنسبة إلى العقل كمباعدة الخمر". =

واعتبار الكلية في الضروريات لا ينافي إمكان تصورها في الحاجيات والتحسينيات، فقد سبق أن الكليات مراتب بالنظر إلى ما هي فيه، أو إلى ما هو أدنى منها، فإذا استقام للمجتهد وجه النظر فيها بما علم من أمر التكامل والتراتب فيها اتضحت له مسالك الاستنباط بما يحقق مقاصد الشارع في العباد فـ"المعاصي منها صغائر ومنها كبائر، ويعرف ذلك بكونها واقعة في الضروريات أو الحاجيات أو التكميليات فإن كانت في الضروريات فهي أعظم الكبائر، وإن وقعت في التحسينيات فهي أدنى رتبة بلا إشكال وإن وقعت في الحاجيات فمتوسطة بين الرتبتين"[442].

وبعد التسليم بمبدأ التراتب في الكليات نجد أن الدين في الضروريات آكد من النفس، وهذه مقدمة على العقل، وهذا على المال والنسل. كما نجد الكلي الواحد مراتب أيضا: ففي أصل المحافظة على الدين يلاحظ أن المشرك بالله ليس كمعطل العبادات، وأن جاحد الصلاة ليس كالمتهاون فيها "وإذا نظرت في مرتبة النفس تباينت المراتب: فليس قطع العضو كالذبح ولا الخدش كقطع العضو.."[443] وهكذا.

وهذا يدل على أن مأخذ العمل بالتراتب يعين على ضبط صور الجزئيات، كما يساعد على تخليص أوجه التدافع في الكليات "فالنفوس محترمة محفوظة ومطلوبة الإحياء، بحيث إذا دار الأمر بين إحيائها وإتلاف المال عليها، أو إتلافها وإحياء المال كان إحياؤها أولى، فإن عارض إحياؤها إماتة الدين كان إحياء الدين أولى"[444].

وعلى هذا جرى العمل عند الراسخين الذين أخذوا الشريعة كالصورة الواحدة ونظروا في أحكامها بما تهيأ لهم من الاعتناء بألفاظها

= ينظر الموافقات 27/4 إلى 32.

441) الموافقات 16/2.

442) الاعتصام 38/2.

443) نفسه 38/2.

444) الموافقات 39/2.

ومعانيها، وتتبع عللها وأوجه المصالح فيها، فكان أول ما قصدوه في نهج الطريق: الأخذ باستقراء الآحاد الجزئية وردها إلى أصولها الكلية.

وهذه أول خطوة في التحقق من الأدلة الشرعية، فإذا تم ذلك نظر فـي حال إجرائها على قضايا الأعيان الفردية، وهذا يحتاج إلى مراعاة الحـالات والقدرات ولحظ مجاري العادات والخصوصيات مع ما تتطلبه صـحة الـنظر من استحضار المقاصد ومراتبها واعتبار أوجه التكامل والأولويـة فيها. وبهذا عظم حظ المجتهد فيها لتعدد المهام والمسؤوليات، وتـزاحم الحظوظ والاعتبارات، فأمر التحقق بالكليات والإلمام بالمقاصد والغايات موقوف على مقدمات ممهدات يستدعي بيانها عرض مثال يجلي الجهود المقاصدية في استفادة الأحكام الشرعية، وذلك من خلال:

القول في حكم الصلاة.

والأصل فيها آيات منها قوله تعالى: **(واقيموا الصلاة)**[445].

فهـذا دلـيل تفصـيلي آيل إلى جملة إنشائية مصدرة بقوله تعالى "أقـيموا" وحـظ الأصولي فيها أن يبني الحكم بوجوبها على قاعدة الأمر للوجوب"[446].

أمـا المتشـبع بمـنهج الشاطبي فله أن ينظر فيها وفق الخطوات الآتية:

أ – إمكـان نهـوض هذا الدليل - بمفرده – على القطع بوجوبها: فقوله تعالى "أقيموا الصلاة " دليل نقلي، والأدلة النقلية عموما مبنية على مقدمات ظنية والمبني على الظني ظني.

---

445) جزء من آية وردت في سور منها :
البقرة 43 و110 ــ والحج 78 ــ والنور 56 ــ والروم 31.

446) ما لم تدل قرينة تصرفه إلى غيره، فقد ذهب البعض "إلى أن الأمر ليس له صيغة تخصه، وإنمـا قول القائل: افعل مشترك بين الأمر والنهي والتهديد والتعجيز والتكوين لا يحمل على شيء منها إلا بدليل" البحر المحيط 369/2 وينظر الأحكام للآمدي 13/2 ــ 14.

فكـــان أمـــر القطع بوجوبها محتاجا إلى استقراء محال الأمر بها، وتتـــبع مواقع الحث عليها وأماكن الوعيد المترتب على التهاون فيها[447] مـــن القرآن والسنة وغيرهما، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق، ولأن القاعدة في الموافقات أن "الأدلة المستعملة هنا: المستقراة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع"[448].

وهـــذا أول إجـــراء ينبغي اتخاذه في طلب الدليل، وإلا فلو استدل مســـتدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى "أقيموا الصلاة" وما أشبه، لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه، لكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضروريا في الدين، لا يشك فيه إلا شاك في أصل الدين"[449].

وإذا انتهى المجتهد إلى الدليل المطلوب على مشروعيتها نظر في كيفية إجرائه.

ب - تبين الاقتضاء عند الإجراء :

ذلك أن الاقتضاء نوعان :

---

447) ففي القرآن الكريم نجد آيات الأمر بها في مواضع، كما جاء الأمر بها مقرونا بالطاعة في قوله تعالى: (**وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون**) النور 54، وجاء فـــي ســـياق مجانبة الإشراك في قوله سبحانه: (**وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين**) الروم 30. كما ورد ذم التهاون فيها في قوله تعالى: (**فويـــل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون**) الماعون 4، 5.

وفـــي السنة النبوية نجد مبايعة الصحابة للنبي صلى الله عليه وسلم على إقامة الصلاة" فتح الباري 7/2.

كمـــا نجد قوله صلى الله عليه وسلم "العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر" ابن ماجة 342/1.

فـــإذا أضـــيف إلى هذا ما علم من أمر مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة عليها، وإجمـــاع الأمـــة علـــى القـــول بوجوبها ومداومة الامتثال لها، تحصل العلم بفرضيتها وهو المطلوب.

448) الموافقات 36/1.

449) نفسه 36/1.

ــ أحدهما : أصلي، تلغى في جانبه الحظوظ والاعتبارات، كما لو سئل عن حكم الصلاة فأجاب بحسب ما توصل إليه بعد الاستقراء بعموم الأمـــر بالتكلـــيف بها. وجريان الأحكام على هذا الاقتضاء يناسب أصل العمل بالعزائم الكلية.

ــ والثاني : تبعي، تراعى بموجبه الحالات والخصوصيات، وهذا يســـتدعي النظر في المناطات ولحظ مجاري العادات والقدرات، وهو ما يناســـب مـــبدأ الرخص والاستثناءات لذا يختلف تنزيل الحكم في الصلاة أخـــذا بـــتلك الاعتـــبارات، حيث تراعى أحوال الحيض والنفاس والنوم والإغمـــاء والســـفر والمـــرض، وما يترتب عنها من إمكان الإسقاط أو القضـــاء أو التقصـــير أو التصرف في كيفية الأداء. فإذا تخلص له وجه الاقتضـــاء أجـــرى فـــتواه على قانون التقييد أو الإطلاق مع ما يستدعيه المقام من استحضار قصد الشارع وقصد المكلف.

ج ــ استحضار القصد عند الإجراء :

والقصد هنا قصدان : قصد الشارع وقصد المكلف.

– فقصـــد الشـــارع مـــن إيجـــاب الصلاة راجع إلى أمر تعبدي، والأصـــل فـــي العبادات عدم الالتفات إلى جهة التعليل، لكنها تؤخذ مأخذ التسليم والافتقار فـ"حكمة التعبد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى وإفراده بالخضـــوع"[450]. وهـــذا المقصد دلت عليه الشواهد "لأنا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات فكان أصلا فيها"[451].

وأخذهـــا بهذا القصد لا ينافي استشعار ما يقوم به فعل الصلاة من تدريـــب العـــبد على الطاعة والانقياد، وتجنيبه مواقعة الزلل والمنهيات، فيتنزل الأمر بإيجابها على ما علم من القصد العام في التشريع، فقد ثبت

---

450) الموافقات 301/2.

451) نفسه 303/2.

بالاستقراء قصد الشارع إلى المحافظة على الضروريات، والصلاة فرد من أفراد كلي الدين فيها لأنا نعلم "أن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرهما من العبادات إنما شرعت للتقرب بها إلى الله والرجوع إليه، وإفراده بالتعظيم والإجلال ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد"[452].

وهذا من تمام إصابة القصد في العبادات، إلا أنه لا يدفع ما قد يلوح في بعضها من وجوه المصالح والأمارات، وما يناسبه في الصلاة أنها تنهى عن المعاصي والمنكرات، وفرض هذا الاجتماع يجعل الأخذ بقصد التعبد أكمل وأسلم، لأنه "كاف في حصول كل غرض في التوجه إلى مجرد خطاب الشارع، فالعامل على وفقه – ملبيا له – بريء من الحظ... ثم يندرج حظه في الجملة"[453]. وعلى هذا المقاس تجري المقاصد في التعبدات، أما العادات: فطلب المعاني فيها مما تقبله العقول الراجحات، فإذا وجدنا فيها ما يفيد التعبد أخذناه مأخذ التسليم والانقياد، فالمعروف "أن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وجدنا فيها ما يفيد التعبد، فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص"[454].

وبه يعلم أن ضابط الباب في التعبدات[455] – والصلاة منها – أن تؤخذ مأخذ الخضوع والامتثال: "فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه:

---

452) نفسه 385/2.

453) نفسه 196/2 ـ 197.

454) نفسه 307/2 : "كطلب الصداق في النكاح والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول والفروض المقدرة في المورث وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية" ينظر الموافقات 307/2 ـ 308.

455) إن قيد التسليم والوقوف عند ما هو تعبدي لا يمنع الأخذ بما لاح من معنى في بعض الصور ومثاله: "أن السائل إذا قال للحاكم: لم لا تحكم بين الناس وأنت غضبان؟ فأجاب: بأني نهيت عن ذلك، كان مصيبا. كما أنه لو قال: لأن الغضب يشوش عقلي وهو مظنة عدم التثبت في الحكم كان مصيبا أيضا، والأول جواب التعبد المحض، والثاني جواب الالتفات إلى المعنى" ينظر الموافقات 314/2.

الوقوف عند ما حد دون التعدي إلى غيره لأنا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد في باب العبادات فكان أصلا فيها"[456] هذا عن قصد الشارع في الصلاة.

وقصد المكلف في العمل بها منوط بأخذها بما علم من قصد الشارع فيها فيؤديها كما أمر الله بها بإقامة الأركان واستيفاء الشروط، واستحضار الخشوع والإخلاص، واستدعاء ما فرضت لأجله من معاني الخيرات والابتعاد عن القوادح المنكرات، فإذا تخلص له وجه القصد في الامتثال، كان العمل موافقا مقبولا إن شاء الله.

وإذا ثبت أن اقتناص الحظوظ العاجلة مما يندر تصويره في العبادات لغلبة حق الله فيها، فحظ المكلف في الصلاة أن ينخرط بموجبها في قانون العبودية، وإذا لاح من قصده، ما هو زائد عليها رجع فيه إلى قاعدة الموافقة، لأن من شرط طلب الحظ أن لا يعود على قصد التعبد بالكر والإبطال، وباب هذا ضرورة اعتبار المآل.

د – اعتبار المآل عند الإجراء :

ومسألة النظر في المآل لها ارتباط بالقصدين، لأنه لما ثبت أن التشريع قائم على جلب المصالح ودرء المفاسد، كان من الأمر الملتفت إليه عند الإجراء اعتبار هذا القصد بالنظر إلى ما يؤول إليه فرض الصلاة، فإذا اعترض الأمر بتنزيلها إلحاق ضرر أو مشقة زائدة على المعتاد، نظر هذا الحال، وأجري الحكم على وفق ما قصد إليه الشارع في المآل فيتعلق حظ المكلف من هذه الجهة بالاستفادة من الرخص والتخفيفات ف"الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمور لا ترضى شرعا، فإن الإقدام على جلب

---

456) الموافقات 2/303 ــ 304.

المصـــالـــح صـــحيـــح علـــى شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج"[457].

ونظـــرا لإمكان توارد قصدين على العبادة الواحدة فإن من شرط الأخذ بالثاني أن يعود بالحفظ والتقوية على الأول.

ولمـــا كانت الصلاة من العبادات الراجعة إلى حفظ كلي الدين[458] فالأفضل أن يسعى الممتثل إلى أخذها من جهة القصد الأول، مع لحظ ما قد يرد بشأنها بالقصد الثاني، ووجه العمل به أن يكون خادما للأول معينا على تحققه.

ومـــثاله : مـــا ورد في آية الجمعة من الأمر بالسعي إلى الصلاة أولا، وتـــرك البـــيع ثانـــيا في قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصـــــلاة من يوم الجمعـــة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم"[459].

فـــإن المطلـــوب بالقصد الأول هو الأمر بالسعي إلى الصلاة، أما الأمـــر بترك البيع فمطلوب بالقصد الثاني، ووجه تعلقه بالأول أن امتثال الـــترك مقـــو لطلب السعي، فكانا مطلوبين بالقصدين معا. جاء في شفاء الغلـــيل: "ومـــا نزلت الآية لبيان أحكام البياعات ما يحل منها وما يحرم، فالـــتعرض للبـــيع لأمر يرجع إلى البيع في سياق هذا الكلام يخبط الكلام ويخـــرجه عـــن مقصوده ويصرفه إلى ما ليس مقصودا به، وإنما يحسن الـــتعرض للبـــيع إذا كان متعلقا بالمقصود، وليس يتعلق به إلا من حيث كونه مانعا للسعي الواجب"[460].

---

457) الموافقات 210/4.
458) نفسه 8/2 ــ 9 بتصرف.
459) الجمعة 9.
460) شفاء الغليل 51.

ومـــرجع الأمـــر فـــيه "أن ينظر في كل أمر هل هو مطلوب فيها بالقصد الأول أم بالقصد الثاني، فإن كان مطلوبا بالقصد الأول فهو أعلى المراتب في ذلك النوع"[461].

هذا عن المآل باعتبار قصد الشارع، أما عنه باعتبار قصد المكلف فالقاعدة المرسومة فيه أن ينزل قصده على وزان المقاصد الشرعية لأنه "إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي فإذا قصد بها غير ذلك كانت بفرض القاصد وسائل لما قصد لا مقاصد"[462].

ومسألة التثبت من قصده محفوفة بمجموعة من الحيثيات: والكلام هـــنا لا يتعلق بمن دخل الصلاة بقصد واحد موافق لقاعدة الامتثال وتلبية الأمر بالطاعة والانقياد، كما لا يتعلق بمن دخلها بقصدين أولهما الامتثال والثانـــي نـــيل الأجر، وإعطاء القدوة للغير وحثهم عليها وتدريبهم على أدائها في وقتها[463].

وإنما الكلام فيمن دخلها بقصد واحد مخالف "كالمصلي رياء الناس ليحمد على ذلك أو ينال رتبة في الدنيا، فهذا العمل ليس من المشروع في شـــيء"[464]. أو بمـــن دخلها بقصدي الامتثال، واستحضار معاني التنطع والابـــتداع. وبهذا يعلم أن المصلي إذا اتخذ عبادته ذريعة لما لا يرضى شـــرعا، أو تحيل بما يعارض أصلا أو يهدم مقصدا[465] فإن أداءها على ما يلائم الموافقة في ظاهر الأعمال لا يمنع من الحكم عليها بما ثبت من أصل العمل بالمآل.

---

461) الموافقات 345/1.
462) نفسه 334/2.
463) وحتى "إذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما جاز القصد إلى التعبد" ينظر الموافقات 314/2.
464) الموافقات 385/2.
465) كمن تحيل للتقصير أو الجمع بتعمد السفر.

وقد وردت في الموافقات إشارات كثيرة للتحرز من المبالغة في طلب الحظوظ والأغراض لأن إخلاص العمل في العبادات "أبعد عن مشاركة الحظوظ التي تغبر في وجه محض العبودية"(466).

ومن تمام تخليص وجه العبودية فيها توجيه القصد إلى الانقياد لها لأن "البناء على المقاصد الأصلية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات"(467) بما فيها "البيوع والإجارات والأنكحة وغيرها من وجوه الاكتساب التي تتقوم بها الهياكل الإنسانية"(468).

ومما يتقوم به أصل الصلاة : مراعاة ما يقيم جانبها في الضروريات والالتفات إلى ما يعود بالرفق والتوسعة في الحاجيات، وما يكملها من محاسن الهيئات والحالات كاختيار اللباس والتطيب وانتقاء المكان.

هذا ما ينبغي مراعاته في جانب النظر والاجتهاد، وهكذا يقال في كل مسألة تفرض في الوجود، فإذا عرضت على المجتهد وتعينت له بحسب ذلك الفرض جاز له أن يبحث في الدليل المراد إجراؤه فيها.

والدليل المطلوب في الموافقات هو المستقرى من مجموع يفيد العلم، وهذا يقتضي الأخذ بالألفاظ والعبارات وتتبع العلل والأمارات. فإذا استقام له أمر انضباطها وانتظامها في كلي مقصود، نظر في رجوعه إلى الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، وميز بين المراتب والمكملات، ليدرك أوجه التقابل والأولويات.

وبعد هذا يتوجه بالبحث في باقي المقتضيات، ليتسنى له إجراء الدليل بحسب ما يليق في الواقع، بمراعاة القدرات والحالات، ولحظ العوائد والخصوصيات.

---

466) الموافقات 196/2.

467) نفسه 202/2.

468) نفسه 180/2 وكذلك المباح الذي : "إذا أخذ من جهة الحظ فهو المباح بعينه، وإذا أخذ من جهة الإذن الشرعي فهو المطلوب" ينظر الموافقات 235/3 ـ 236.

وعملية الإجراء تتطلب استدعاء المقاصد والغايات، والاستفادة من إمكان تخلف بعض الجزئيات، بما تقتضيه طبيعة الرخص والمستثنيات.

إلا أن تمــتع المكلــف بما يحقق مقصود الشارع عند الإجراء لا يمــنع من النظر في جريان قصده على قانون الموافقة وضابطه: ارتباط الحكــم علــى الأعمــال بمــا يفضـــي إليه المآل وقد تقدم منه أمثلة في الاستحسان ومراعاة الخلاف، ومنع الحيل والذرائع.

فــإن قيل : إن ما تقدم تصويره في مثال الصلاة، لا ينهض شاهدا على ما تقرر في منهج الدلالة عند الشاطبي. قلت : لأني سقته لبيان أهم مــا يمكن استثماره منها، والواحد قد لا يقوم مقام المتعدد، لذا استأذن في سوق أمثلة أخرى تبين وجه العمل المقاصدي في استثمار الأحكام، وذلك مــن خــلال قواعــد كلية تعين على تحصيل المراد، وهذه من خاصية الموافقــات فـ"إذا نظرنا بالنظر المسوق في هذا الكتاب تبين به من قرب بيان القواعد الشرعية الكلية"[469].

ومعلوم أن تحصيل العلم بالقواعد الكلية مفتقر إلى استقراء المواقع والحالات، لذا فإن ما سأقدمه من أمثلة مشروط برعي تلك المقتضيات:

فــإذا رجعــنا إلى الضروريات وجدنا الأمر بالمحافظة عليها مما قطــع بالقصــد إلــيه، وضــابطه أن: "الكــبائر منحصرة في الاخلال بالضروريات"[470].

فقــد وردت بشــأن الديــن شواهد تدعو إلى المحافظة عليه. كما وردت فــيما يمــس أصله عقوبات منها: قتل المرتد والمبتدع الداعي إلى بدعــته، ووردت في باقي المراتب الأخرى تشريعات تعود عليه بالحفظ وجودا وعدما، ومنه أيضا: المحافظة على النفس التي هي كلي معتبر في

---

469) الموافقات 407/3.

470) الاعتصام 57/2.

الضـــروريات، لـــذا ورد في شأن حفظها من جانب الوجود أدلة يفضي الأخذ بمجموعها إلى القطع بالقصد إليها.

فإذا وقع عليها ما يخل بها من ضروب الإذاية والجنايات شرع في حـــق الموقـــع ما يلائم من عقوبات، فالتعدي عليها بالقتل ليس كالتعدي بإتلاف العضو، وهذا ليس كالجرح وهكذا...

ولا يقـــال : إن الأمر بقتلها في القصاص مناف لقصد حفظها لأن قتلها في هذه الحالة هو عين المحافظة على نوعها.

فـــإن عارض وجودها الإضرار بما هو أعلى منها كالدين روعي حفظـــه مـــن باب العمل بالأولويات. أما إذا عارضها ما هو أدنى كالعقل والمال كان حفظها أولى.

وممـــا يـــرجع لحفـــظ الـــنفس في العادات المرتبطة بالحاجيات والتحســـينيات استحضار مبدأ التكميل وقيام جانب الخدمة للضروريات، ومـــثاله فيما نحن فيه: الحث على الاستمتاع بالطيبات مما هو لازم لقيام الحـــياة، والمرجع فيه أن: "المتحري للامتناع من تناول ما أباحه الله من غير موجب شرعي مفتات على الشارع"[471].

ومبدأ الإذن في المباح بالجزء لا يمنع من أن يصير واجبا بالكل. فالـــتغدي لازم لاســـتمرار الحياة، وتعاطي المأكولات وغيرها داخل في الإذن بالتمـــتع بالطيـــبات، وتركها لبعض الفترات غير قادح في مقتضى الإذن فـــيها، أمـــا تركها كلية فممنوع لأنه يعود على النفس بالمضرات ل"أن التمـــتع بما أحل الله من المأكل والمشرب ونحوها مباح في نفسه... وهـــو خـــادم لأصـــل ضروري وهو إقامة الحياة فهو مأمور به من هذه الجهة ومعتبر محبوب من حيث هذا الكلي المطلوب، فالأمر به راجع إلى حقيقة الكلية لا إلى اعتباره الجزئي"[472].

---

471) الاعتصام 342/1.

472) الموافقات 128/1 ــ 129.

ومن أمثلته فيما يستجد من حالات أن نقول: نقل الدم من الصحيح إلـــى المحتاج خادم للصحة والحياة، وكل ما هو خادم لها ينبغي التوسل به، فإذا تحققنا منه كان نقل الدم إلى المريض مقصودا لعودته على النفس بما يعضدها، ويقوي جانب السلامة فيها.

وعلـــى هـــذا يجـــري الأمـــر في مختلف المجالات، فهيئة حقوق الإنسان حاجة للمحافظة على الواجبات والحريات، وكل ما يحافظ عليها فهو نافع للتنعم بالحياة، فقيام هذه الهيئات خادم لكلي النفس مكمل لها من باب الحاجيات.

وهكـــذا يقال في باب التحسينيات مما هو راجع إلى تزيين الهيئات واجتناب الأحوال المدنسات.

وبه يظهر أن الإسلام شرع لكلي النفس ما يضمن وجوده ويرفعه إلـــى أعلـــى الدرجات، وناطه بما يحقق له الكرامة ويدفع عنه الشائنات، وهذا معلوم لمن استقرى مواضع الاهتمام به في الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

هذا ما يسر الله تقييده بشأن الدلالة المقاصدية، وبقي في الموضوع طـــرف يتعلق بميل النفسي إلى العودة للحديث عما استفرغت الوسع في طلـــبه، والعمـــل على نظمه بعد ما سعيت إلى جمع آحاده بما يعين على تبيـــن تكامل منهج الدلالة عند الشاطبي وأثره في وحدة التصور ووحدة الفهم والتفسير، ومحل هذا: الباب الرابع كما سنرى.

وحدة المنهج وأثرها في توجيه بعض المباحث الأصولية

نـص الشـاطبي في المقدمة الثالث عشرة على أن اهتمامه بعلم الشـريعة له تعلق بما هو أصلي فيها[1] وانتهى إلى أن كل أصل شرعي تخلـف عن جريانه فلم يطرد ولا استقام بحسبها فليس بأصل يعتمد عليه ولا قاعدة يستند إليها[2].

فكان أن رتب منهجه وهو بصدد تاصيل تلك الأصول على ما علم مـن خاصياتها الراجعة إلى عمومها واطرادها، فتحصل له بعد النظر فيها أن أقـام طريقـته على منوالها، وبعد أن اطمأن إلى استقامتها وركن إلى جريانها على ذلك الوزان، عمم العمل بها لتمس مختلف مباحث الكتاب.

ويرتبط الحديث عن موضوع الوحدة في منهجه بأمرين:

- أحدهمـا : بوحـدة الاختيار القائمة على استقراء محال الألفاظ ومواقع العلل والأمارات، ونظمها في مقصود كلي معتبر.
- والثاني : بوحدة التوجيه، لأن التزامه المطرد باختياره المنهجي له حضور واضح في سائر المسائل والقضايا.

ولمـا كانت طريقته في الموافقات دائرة بين: تقرير القواعد الكلية والدعـوة إلى النظر في المسالك الاجتهادية على هدي المقاصد الشرعية، فإنـي سـأعمل على تثبيت هذين الملحظين من خلال تتبعي لأهم مسائل الكـتاب، منـبها علـى أن تناولي لها، لا يعنى بالتعاريف والتقسيمات، ومناقشة الحدود والاصطلاحات، وإنما أكتفي فيها بالقدر الذي يقربني إلى تبيـن أثـر هذه الوحدة في توجيه تلك المباحث مبتدء بالحديث عن وحدة المنهج، ووحدة الفهم والتفسير.

1) الموافقات 99/1.

2) نفسه 99/1 بتصرف.

وحدة المنهج ووحدة الفهم

إن كل من تمرس بأصول الشريعة وفروعها وبلغ من العلم مرتبة الـــتحقق بمقاصـــدها، والنظر في مواردها ومصادرها، واستقام له النظر فـــيها، وأصبحت عنده كالصورة السوية لأن "مأخذ الأدلة عند الراسخين إنما هو أن تؤخذ كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتـــبة علـــيها، وعامهـــا المرتب على خاصها ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر ببينها إلى ما سوى ذلك من مناحيها"[3].

وقد ألبس الشاطبي منهجه لباس هذه الوحدة، ورتب نظره ومنهجه علـــى وفاقها، وأكد في مواضع أن "الشريعة كالإنسان الصحيح السوي، فكمـــا أن الإنسان لا يكون إنسانا حتى يستنطق فلا ينطق باليد وحدها ولا بالـــرجل وحدهـــا، ولا بالرأس وحده ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها إنسانا، كذلك الشريعة لا يطلب منها حكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملـــتها لا مـــن دليل فيها أي دليل كان، وإن ظهر لنا لبادئ الرأي نطق ذلك الدليل فإنما هو توهمي لا حقيقي"[4].

ومن مظاهر إيمانه بهذه الوحدة سعيه إلى تلمسها في الأدلة عموما وفـــي القـــرآن الكـــريم على الخصوص لأنه أصل أصولها ولأنه يجسد معانيها في أجلى صورها. فماذا عن منهجه في استثمارها؟

---

3) الاعتصام 244/1 ـــ 245.
4) نفسه 245/1.

المبحث الأول :

وحدة المنهج من جهة النظر في الخطاب

تمــيزت نظــرة الشاطبي إلى القضايا الدلالية بالدعوة إلى اعتماد مقاصــد كــلام العرب في مجاري خطابها، ومقاصد الشريعة في تنزيل أحكامهــا، ومدار ذلك على معرفة مقتضيات الأحوال: "حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو المخاطب أو الجميع"[5].

وممــا انبــنى علــى ما سبق ميله إلى تعميم النظر في النصوص الشرعية باعتبارها وحدة لا يتحصل المطلوب إلا من جملتها:

"فاعتبار جهة النظم مثلا في السورة لا يتم به فائدة إلا بعد استيفاء جميعها بالنظر، فالاقتصار على بعضها فيه غير مفيد غاية المقصود، كما أن الاقتصــار علــى بعض الآية في استفادة حكم ما لايفيد إلا بعد كمال النظر في جميعها"[6].

وممــا انبنى على ذلك أيضا : تساؤله عن وحدة الكلام في القرآن وانــتهى إلــى أن "كــلام الله في نفسه كلام واحد لا تعدد فيه بوجه، ولا باعتبار حسبما تبين في علم الكلام"[7].

أما باعتباره خطابا للعباد منزلا على معهودهم فيه فيصح أن يكون واحــدا "أي يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما وذلك أنه يبين بعضه بعضــا حتى إن كثيرا منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو ســورة أخــرى، ولأن كل منصوص عليه فيه من أنواع الضروريات مــثلا مقــيد بالحاجيات، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في

5) الموافقات 347/3.
6) نفسه 415/3.
7) نفسه 420/3.

الفهم، فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد. فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار"[8].

كمـــا يصح ألا يكون كلاما واحدا "فإنه أنزل سورا مفصولا بينها معنى وابتداء"[9].

وضـــابط المسألة أن فهم القرآن ينبغي أن يؤخذ كوحدة لا تستنطق إلا بمجموعهـــا، وتتبع مساقاتها، وقد مر بنا كيف أنه ميز عند طلب الفهم بيـــن الاستعمال العربي، والاستعمال الشرعي، والسياق اللغوي والسياق المقاصدي، وظهر أنه يأخذ بالناتج الاستقرائي المحصل من مجموعها.

وإجراء الفهم على هذا السبيل لا يستقيم إلا بأمرين :

- أحدهمـــا : أن الفهم لا بد فيه من معرفة الظاهر والباطن معا. والظاهـــر مـــن الألفاظ هو ما أخذ على مقتضى وضعه العربي: "فكل ما كـــان مـــن المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر"[10].

والباطـــن هـــو "الفهـــم عن الله لمراده، لأن الله تعالى قال: **(فمال هـــؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا)**[11] والمعنى: لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، ولم يرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام كيف وهو منزل بلسانهم، ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام"[12].

وكون الظاهر هو المفهوم من وضع الكلام العربي لا إشكال فيه، أما الباطن فمرده إلى التدبر و"التدبر إنما يكون لمن التفت إلى المقاصد"[13] ومن زاغ عنها تقول على الله بغير علم لذلك كان ضابط الأخذ بالظواهر الـــرجوع إلى عادات العرب ومقاصدها في مجاري كلامها، وينبني عليه

8) نفسه 420/3.
9) الموافقات 420/3.
10) نفسه 386/3.
11) النساء 77.
12) الموافقات 382/3 ــ 383.
13) نفسه 383/3.

أن "كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي فليس من علــوم القرآن في شيء لا مما يستفاد منه، ولا مما يستفاد به، ومن ادعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل"[14].

أما ضابط الأخذ بالباطن فشرطان :

- أحدهمــا : "أن يصـــح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، ويجري على المقاصد العربية"[15].

- والثاني : "أن يكون له شاهد نصا أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض"[16].

ومــبدأ البحث في الشواهد والنظر في الأدلة، قائم في منهجه على ضرورة الجمع في النظر بين اللفظ والمعنى والظاهر والباطن[17].

- والأمــر الثاني : إن فهم القرآن على ذلك الترتيب لا بد فيه من ربــط أولــه باخره، ورد مدنيه إلى مكيه: "فالمدني من السور ينبغي أن يكــون مــنزلا فــي الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في التنزيل"[18].

وشاهد هذا أن أصل الشريعة جاء مصححا لما فسد من ملة سيدنا إبراهــيم علــيه السلام يتجلى ذلك في سورة الأنعام مثلا، باعتبارها من أوائــل المكي "فإنها نزلت مبينة لقواعد العقائد وأصول الدين، وقد خرج العلمــاء مــنها قواعد التوحيد التي صنف فيها المتكلمون من أول إثبات واجب الوجود إلى إثبات الإمامة"[19].

---

14) نفسه 391/3.

15) نفسه 394/3.

16) نفسه 394/3.

17) جاء في الموافقات 390/3 :
"كل من زاغ ومال عن الصراط المستقيم فبمقدار ما فاته من باطن القرآن فهما وعلما... وكل من أصاب الحق وصادف الصواب فعلى مقدار ما حصل له من فهم باطنه" وينظر موقفه من تفسير الباطنية الغلاة في الموافقات 86/1.

18) الموافقات 406/3.

19) نفسه 406/3.

وبمقارنــتها بأول ما نزل من المدني يلاحظ أنه بيان لما قرر من تلــك القواعد وتفصيل لما أصل فيها، وما زاد عليه فهو من باب التشريع والتكمــيل، فالــبقرة: "هي التي قررت قواعد التقوى المبنية على قواعد ســورة الأنعام، فإنها بينت من أقسام أفعال المكلفين جملتها، وإن تبين في غــيرها تفاصــيل لهــا... وما خرج عن المقرر فيها فبحكم التكميل"[20] وقولــه: "فبحكم التكميل" مشعر بتوقف بعض الفهم على بعضه بالنظرفي التــنزيل فــإذا نظــرت "إلى سائر السور بعضها مع بعض في الترتيب وجدتهــا كذلــك حــذو القذة بالقذة، فلا يغيبن علىالناظر في الكتاب هذا المعنى فإنه من أسرار علوم التفسير، وعلى حسب المعرفة به تحصل له المعرفة بكلام ربه سبحانه"[21].

هذا عن وحدة الفهم باعتماد مبدأ الترتيب والتكميل، وهو كما قال: "من أسرار علوم التفسير"[22].

---

20) نفسه 407/3.
21) نفسه 407/3.
22) نفسه 407/3.

المبحث الثاني :

وحدة المنهج من جهة النظر في الفقه والتشريع

أمـــا عن وحدة المنهج من جهة النظر في الفقه والتشريع، فالأمر ظاهــر لمن تأمل الأحكام المكية مع الأحكام المدنية. "فإن الأحكام المكية مبنـــية علـــى الإنصاف من النفس وبذل المجهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين، أما الأحكام المدنية فمنزلة في الغالب على وقـــائع لـــم تكـــن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات والرخص والتخفيفات"[23].

وممـــا انبنى على النظر في تنزيل الأحكام على وقائع لم تكن فيما تقدم: ذهابه إلى أن تشريع الأحكام المرتبطة بها إنما يتعلق بالجزئيات، أما الكليات "فقد كانت مقررة محكمة بمكة"[24].

وبهـــذا يعلم أن ما جاء في المدنيات يعود على الكليات بالتعضيد والتكمـــيل "فكملـــت جملة الشريعة والحمد لله بالأمرين وتمت بواسطتها بالطرفيـــن، فقال الله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا"[25]"[26].

ومن آثار تمسكه بوحدة الفهم والتفسير: دعوته إلى تعميم النظر في أدلـــة الشريعة بحسب ذلك الترتيب أيضا فـ"للسنة هنا مدخل لأنها مبينة للكـــتاب، فـــلا تقـــع في التفسير إلا على وفقه وبحسب المعرفة بالتقديم

---

23) الموافقات 236/4.
24) نفسه 236/4.
25) المائدة 4.
26) الموافقات 238/4.

والتأخير يحصل بيان الناسخ من المنسوخ من الحديث، كما يتبين ذلك في القرآن أيضا"[27].

وهكذا الأمر في باقي المآخذ الشرعية، لأن مذهب الراسخين في الاجتهاد أن تؤخذ الأدلة بمجموعها ليستقيم النظر فيها برد عامها إلى خاصها وحمل مطلقا على مقيدها، وبيان مجملها ببينها.

ولم يفته وهو يعرض لدعوته إلى هذا التعميم أن يؤكد على أنه "لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة، لأنه إذا كان كليا وفيه أمور كلية، كما في شأن الصلاة والزكاة والحج والصوم ونحوها فلا محيص عن النظر في بيانه، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح إن أعوزته السنة فإنه أعرف به من غيرهم، وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك"[28].

كما ترتب عن تمسكه بتعميم الفهم عند العمل بالخطاب: اعتماده مبدأ الوحدة في تناول القضايا وتتبع أحوالها لرصد ما يعتريها من بيان وتفصيل وهذا يستدعي النظر إليها في مواقعها، واستقراءها من مواطنها الدالة عليها.

ولعل أهم ما عضد به وحدة منهجه التفاته إلى ما علم من قصد الشارع إلى المحافظة على مصالح العباد في الدارين.

وقد تقرر في كتاب المقاصد أن هذه المصالح تعود إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وما هو متمم لها ومكمل لأطرافها، وظهر أن القرآن أتى بما يحفظها على التمام والكمال: "وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور، فالكتاب أتى بها

---

27) نفسه 408/3.

28) نفسه 369/3.

أصـــولا يـــرجع إليها، والسنة أتت بها تفريعا على الكتاب وبيانا لما فيه منها، فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام"(29).

وخدمة منه لمبدأ الوحدة في تناول تلك المقاصد، فقد رام في بيانها تفصـــيلا مرتـــبا تطلـــب منه البدء بالضروريات الخمس فذكر أنها "كما تأصلت في الكتاب تفصلت في السنة"(30).

ثـــم تناولها حسب أولويتها، فبدأ بأصل الدين ونبه على أن حفظه "حاصـــله في ثلاث معان وهي الإسلام والإيمان والإحسان، فأصلها في الكتاب وبيانها في السنة"(31).

وانـــتقل إلـــى مكملاته، وعينها في ثلاثة أشياء هي: "الدعاء إليه بالترغيـــب والترهيـــب وجهاد من عانده أو رام إفساده، وتلافي النقصان

---

29) نفسه 27/4.

30) نفسه 27/4.

31) الموافقات 27/4.

ـــ وأصـــول الدعوة في القران كثيرة منها : ـــ قوله تعالى : **(إن الدين عند الله الإسلام)** آل عمران 19 ـــ وقوله: **(فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام)** الأنعام 126.

ـــ وأصـــول الدعـــوة إلـــى الإيمان كثيرة منها : ـــ قوله سبحانه: **(أولائك كتب في قلوبهم الإيمـــان وأيدهم بروح منه ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضي الله عنهم ورضوا عنه أولائك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون)** المجادلة 21 ـــ وقوله: **(واعلمـــوا أن فـــيكم رســـول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم ولكن الله حبب إليكم الإيمـــان وزيـــنه فـــي قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولائك هم الراشدون)** الحجرات 7.

ـــ وأصول الدعوة إلى الإحسان كثيرة منها : ـــ قوله تعالى : **(إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون)** النحل 90 ـــ وقوله: **(ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور).**

لقمان 21.

ولهذه الأمور شواهد في السنة كما ورد في حديث جبريل عن أبي هريرة قال :

"كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزا يوما للناس فأتاه رجل فقال: ما الإيمان؟ قال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتومن بالبعث. فقال: ما الإسلام؟ قال: الإسلام أن تعبد الله ولا تشـــرك بـــه وتقـــيم الصـــلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان. قال: وما الإحسان؟

قال: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تره فإنه يراك... الحديث فتح الباري 114/1.

الطـــــارئ فـــي أصـــله. وأصل هذه في الكتاب وبيانها في السنة على الكمال"[32].

وعند حديثه عن حفظ العقل ذكر أنه راجع إلى اجتناب ما يخل به أو يفسده "وهو في القرآن ومكمله شرعية الحد"[33].

فأصـــل الأمـــر بالاجتـــناب قولـــه تعـــالى: "إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون"[34].

أمـــا بالنظر إلى حده، فليس له أصل خاص في القرآن، لذلك: "لم يكـــن فـــي السنة حكم على الخصوص أيضا، فبقي الحكم فيه إلى اجتهاد الأمة"[35] وهذا تخريج يبين دقة ملاحظته تعلق البيان ببعضه.

---

32) الموافقات 27/4.
ـ وأصـــول الترغيـــب في القرآن كثيرة منها: ـ قوله تعالى : **(وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتـــنا فقـــل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة أنه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم)** الأنعام 55. ـ وقوله: **(من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مومن فأولائك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب)** غافر 40.
ـ كذلك بالنسبة لأصول الترهيب : ـ كقوله سبحانه **(وأن الذيـــن لا يومنون بالآخرة أعتدنا لهـــم عذاب أليما)** الإسراء 10 ـ وقوله: **(أن لا تعبدوا إلا الله إني أخاف عليكم عذاب يوم أليم)** هود 26.
ـ وفـــي الجهـــاد نجـــد قولـــه تعالى : **(يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون)** المائدة 37.
ـ ولهذا شواهد في السنة كحديث عبد الرحمن بن أبي بكرة عن أبيه في الكبائر، فتح الباري 264/12 وحديـــث عـــبد الله بـــن مسعود في سؤاله النبي صلى الله عليه وسلم عن أفضل الأعمال، فتح الباري 3/6، وحديث معاذ في التوحيد، فتح الباري 347/13.
33) الموافقات 29/4.
34) المائدة 92.
35) الموافقات 29/4 والمقصود أنه لم يرد في القران بيان لحد الخمر كما هو الشأن في السرقة والقذف مثلا، كذلك لم يرد في السنة حد قار فيه.
ـ فعن قتادة عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم ضرب في الخمر بالجريد والنعال، وجلد أبو بكر أربعين" فتح الباري 63/12.
ـ وفي حديث آخر أن النبي صلى الله عليه وسلم "أتى برجل شرب الخمر فضربه بجريدتين نحـــوا مـــن أربعيـــن، ثم صنع أبو بكر مثل ذلك فلما كان عمر استشار الناس، فقال له عبد الرحمان بن عوف: أخف الحدود ثمانون ففعل عمر" فتح الباري 64/12.

وهكـــذا كـــان دأبه مع ما يلي رتبة الضروريات فـ"إذا نظرنا إلى الحاجــيات أطـــرد النظر فيها على ذلك الترتيب أو نحوه فإن الحاجيات دائرة على الضروريات وقد كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنة فلم يتخلف عنها شيء والاستقراء يبين ذلك"[36].

ومعلـــوم أن الحاجيات لها ارتباط قوي برفع الحرج وطلب الرفق للعباد بما يعود بالحفظ على الضروريات يتجلى ذلك في أصل الدين مثلا "فـــي مواضع شرعية الرخص والطهارة كالتيمم ورفع حكم النجاسة فيما إذا عســـر إزالتها، وفي الصلاة بالقصر... وفي الصوم بالفطر في السفر والمـــرض، وكذلـــك فـــي ســـائر العبادات، فالقرآن إن نص على بعض التفاصـــيل كالتـــيمم والقصـــر والفطر فذاك، وإلا فالمنصوص على رفع الحـــرج فـــيه كافية، وللمجتهد إجراء القاعدة والترخص بحسبها، والسنة أول قائم بذلك"[37].

فتخويل المجتهد إمكان إجراء القاعدة والترخص بحسبها[38] شاهد على تعلق الحاجيات بالضروريات، فهي قائمة على خدمتها بما تستقيم به حياة الناس، وبما يمكنهم من نيل حظوظهم في المعاش والمعاد.

والـــتفاتـــا من الشـــارع إلى ما يعود على الخلق بالتنعم والترفيه فقـــد اعتـــبـــر قســـم التحسينيـــات جاريا أيضا كجريان الحاجيات فإنها

---

36) الموافقات 29/4 بتصرف.

37) نفسه 30/4.

38) هذا الترخص كما يجرى في أصول العبادات يجري أيضا في باقي الكليات فـ بالنسبة إلى النفس ايضا يظهر في مواضع منها: الرخص كالميتة للمضطر... وفي التناسل من العقد على البضع من غير تسمية صداق... وإباحة الطلاق من أصله والخلع وما أشبه ذلك.
وبالنســـبة إلـــى المال أيضا : الترخيص في الغرر اليسير والجهالة التي لا انفكاك عنها في الغالب، ورخصة السلم والعرايا والقرض والشفعة والقراض والمساقاة ونحوها.
ـــ وبالنســـبة إلى العقل في رفع الحرج عن المكره وعن المضطر على قول من قال به في الخوف على النفس عند الجوع والعطش والمرض وما أشبه ذلك. كل ذلك داخل تحت قاعدة رفع الحرج' ينظر الموافقات 30/4 ـــ 31.

راجعـــة إلـــى العمـــل بمكارم الأخلاق وما يحسن في مجاري العبادات والعادات[39].

وإذا كـــان الـــتحقق بالمقاصـــد أصـــلا تعلقت به أنظار الناظرين ومطمحا انتهت إليه مقاصد المجتهدين، فإن الوصول إليه لا يتم إلا بحسن التدقيق، وشمول التناول، فوحدة التناول من وحدة المنهج ووحدة هذا من وحـــدة الشـــريعة، ومـــأخذ الشريعة عند الراسخين لا يتم إلا بالنظر في مجموعهـــا، ومـــن تمـــام ذلك النظر المثابرة على البحث في مصادرها، والتمرس بأدلتها ليتمكن من ربط كل مرتبة بمكملاتها، ورد الجزئيات إلى كلياتها.

هـــذا عـــن وحدة منهجه وأثرها في توجيه مباحث الفهم والتفسير. فماذا عن ذلك الأثر في مباحث الحكم الشرعي؟

---

39) الموافقات 31/4 بتصرف.

ومثاله : "الطهارة بالنسبة إلى الصلوات. وآداب الرفق في الصيام.

ــ وبالنسبة إلى النفوس كالرفق والإحسان وآداب الأكل والشرب ونحو ذلك.

ــ وبالبنســـبة إلـــى النسل كالإمساك بالمعروف أو التسريح بالإحسان من عدم التضييق على الزوجة وبسط الرفق في المعاشرة وما أشبه ذلك.

ــ وبالنسبة إلى المال كأخذه من غير إشراف نفس والتورع في كسبه واستعماله والبذل على المحتاج.

ــ وبالنسبة إلى العقل كمباعدة الخمر ومجانبتها... فجميع هذا له أصل في القرآن بينه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معا" ينظر الموافقات 31/4 ــ 32.

الفصل الثاني :

وحدة المنهج ومباحث الحكم

نحـــا الشـــاطبي مـــنحى الأصوليين في التمييز بين ما يرجع من الأحكام إلى خطاب الوضع وما يرجع منها إلى خطاب التكليف[40] قدم فيها عرضـــا وافـــيا بحاجـــة إلى قراءة متأنية تمكن المطلع من الوقوف على منهجه في عرضها.

وبـــاب الإقـــدام على هذا العمل عامر بمغريات الاقتحام[41]. لكن انشـــغال الـــنفس بالبحـــث فـــي الوحدة وأثرها في التوجيه أثناني عنه، وصرفني إلى البحث فيما عنونت به الفصل، وذلك من خلال مبحثين.

---

40) جاء في الموافقات 109/1 :
"والأحكام الشرعية قسمان : أحدهما يرجع إلى خطاب التكليف والاخر إلى خطاب الوضع".

41) تحدث الأصوليون عن الأحكام الشرعية في مسائل محدودة ومتشابهة عالجها الشاطبي بشكل مغايـــر، فمســـائل المباح مثلا لا تخرج عندهم عن تعريفه وذكر أوجه الاتفاق على أنه من الأحكـــام الشرعية، وأنه غير مأمور به خلافا للكعبي، وذكر أوجه الاختلاف: هل هو داخل فـــي مســـمى الواجـــب أم لا ؟ وهل هو داخل تحت التكليف؟ وهل هو حسن أم لا؟... ينظر الإحكام للآمدي 94/1 ــ 97.

المبحث الأول :

وحدة المنهج ومباحث الحكم التكليفي

تحـــدث الشاطبي عن الأحكام التكليفية في ثلاث عشرة مسألة، قدم فـــيها أبحاثـــا نفيســـة وجـــه حديـــثه عنها بضرورة رعي المقاصد فيها فـ"الأحكـــام الخمسة إنما تتعلق بالأفعال والتروك بالمقاصد، فإذا عريت عن المقاصد لم تتعلق بها"[42].

كما نبه أثناء بحثهاعلى مبدأ تصور الكلية والجزئية فيها. جاء في الموافقـــات: "إذا تقـــرر تصوير الكلية والجزئية في الأحكام الخمسة، فقد يطلب الدليل على صحتها، والأمر فيها واضح مع تأمل ما تقدم في أثناء التقرير"[43].

والمـــتأمل في طريقة عرضه لمباحث الأحكام التكليفية يلاحظ أنه اتخذ من قسم المباح منطلقا للحديث عن باقي الأقسام الأخرى، لذلك امتاز بحـــثه فـــيه بعمق التحقيق وجودة البسط والتدقيق، فجاء كلامه فيه جامعا لضروب الجودة، مستوفيا لشروط القبول والنجاح، وكان من أسباب ذلك الـــنجاح قدرتـــه على تطويع البحث فيه بما يخدم فكرة المقاصد، فكانت لوحدته المنهجية آثار بادية في كل المسائل المرتبطة به. وأول ما يطالعنا مـــنها حرصـــه علـــى استحضار مبدأ القصد فيه والقصد هنا له تعلقان: أحدهما من جهة الشارع والثاني من جهة المكلف.

- فبالـــنظر إلـــى الجهـــة الأولى نجد أن قصد الشارع في المباح مرتـــبط باختـــيار المكلـــف بحيـــث لا يكون مطلوب الفعل ولا مطلوب الاجتـــناب لأنـــه لا قصد له فيهما فـ"الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه، ولا في تركه دون فعله، بل قصده جعله لخيرة المكلف"[44].

---

42) الموافقات 149/1.
43) نفسه 138/1.
44) نفسه 125/1.

- وبالنظر إلى الجهة الثانية يلاحظ أن قصد المكلف في المباح يكون إما بالفعل وإما بالترك، ويتعلق بقصد الفعل أمران :

- أحدهما : تعاطي المباح لنيل الحظوظ والتنعم بالطيبات.

- والثاني : تعاطي المباح باستحضار قصد التعبد، وهذه خاصية من يسعى إلى أن يكون عمله كله خالصا الله تعالى "لا يلوي فيه على حظ نفسه... بل يتركه حتى يجد لتناوله قصد عبادة"[45].

كما يتعلق بقصد الترك أمران أيضا :

- أحدهما : ترك المباح في مواطن الكفاية وارتفاع الحاجة مع استحضار نية الحمد والشكر لمن سخر المسخرات وأحل الطيبات.

- والثاني : ترك المباح بقصد يكر على النفس بالحرمان، ويعود عليها بتفويت الحظوظ والمصالح، فالترك بهذا القصد قد "يسأل عنه لم تركته ولأي وجه أعرضت عنه، وما منعك من تناول ما أحل لك؟"[46].

وقد ترتب عن عدم ارتباط قصد الشارع في المباح بالفعل أو بالترك شيئان:

- أحدهما : "أن المباح إنما يوصف بكونه مباحا إذا اعتبر فيه حظ المكلف فقط فإن خرج عن ذلك القصد كان له حكم آخر"[47].

- والثاني : كون المباح مرتبطا بقصد المكلف قد يتخذ سببا إلى شيء آخر فيكون له حكم آخر من جهة أخرى لا من جهة كونه مباحا ل"أن الكلام في أصل المسألة إنما هو من حيث هو مباح متساوي الطرفين ولم يتكلم فيما إذا كان ذريعة إلى أمر آخر، فإنه إذا كان ذريعة إلى ممنوع صار ممنوعا من باب سد الذرائع لا من جهة كونه مباحا"[48].

---

45) الموافقات 120/1.

46) نفسه 116/1 ــ 117.

47) نفسه 147/1.

48) نفسه 113/1.

هـــذا عن اعتبار القصد في المباح، وبقي فيه نظر يتعلق باعتبار الكلــية والجزئــية، ومــا يرتبط بهما مما هو ضروري أو تكميلي، وقد تخلــص له أن المــباح بالجــزء قد يكون مطلوب الفعل أو الترك بالكل "فالإباحــة بحسب الكلية والجزئية تتجاذبها الأحكام البواقي، فالمباح يكون مباحا بالجزء مطلوبا بالكل على جهة الندب أو الوجوب، ومباحا بالجزء منهيا عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع"[49].

كمــا تخلــص له بالــنظر في هذه العلاقة أن الإقدام على تعاطي المــباح فــيه ما يقوي جانب الضروريات وغيرها، ومن هذه الجهة كان فعلــه مطلوبــا محــبوبا ل"أن التمــتع بما أحل الله من المأكل والمشرب ونحوهــا مباح في نفسه... وهو خادم لأصل ضروري وهو إقامة الحياة فهــو مــأمور بــه مــن هذه الجهة ومعتبر محبوب من حيث هذا الكلي المطلوب، فالأمر به راجع إلى حقيقة الكلية لا إلى اعتباره الجزئي، ومن هــنا يصح كونه هدية يليق فيها القبول دون الرد لا من حيث هو جزئي معين"[50].

ومجمل القول إن إقدام الشاطبي على مبحث الأحكام التكليفية كان موجهــا إلــى حد كبير بخطته المنهجية، وهذا ما سأعمل على بيانه في خطــاب الوضع الذي يشمل عنده "الأسباب والشروط والموانع والصحة والبطلان والعزائم والرخص"[51].

---

49) الموافقات 1/128 ــ 129.
50) نفسه 1/128 ــ 129.
51) نفسه 1/187.

المبحث الثاني :

وحدة المنهج ومباحث الحكم الوضعي

لقد حرص رحمه الله على بحث الأحكام الوضعية بما علم من مذهبه القاضي برعي المقاصد والأخذ بالاعتبارات.

وفكرة القصد في الأسباب ميز فيها بين قصد الشارع وقصد المكلف.

– فقصد الشارع من وضع الأسباب "يستلزم قصد الواضع إلى المسببات"[52] ولا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف قصده إلى تحصيل المسببات "بل المقصود منه الجريان تحت الأحكام الموضوعة لا غير أسبابا كانت أو غير أسباب معللة كانت أو غير معللة"[53]. لأن المسببات راجعة إلى الحاكم المسبب، وليست من مقدور المكلف "فإذا لم تكن راجعة إليه فمراعاة ما هو راجع لكسبه هو اللازم وهو السبب وما سواه غير لازم"[54].

فقوله "غير لازم" مشعر بالفرق بينه وبين اللازم، وهو القصد إلى السبب ف"إذا ثبت أنه لا يلزم القصد إلى المسبب فللمكلف ترك القصد إليه بإطلاق وله القصد إليه"[55].

– وتعلق القصد بالشروط ضربان : "أحدهما : ما كان راجعا إلى خطاب التكليف... كالطهارة للصلاة... فهذا الضرب واضح قصد الشارع فيه... والضرب الثاني: ما يرجع إلى خطاب الوضع كالحلول في الزكاة والإحصان في الزنى والحرز في القطع وما أشبه ذلك، فهذا

---

52) الموافقات 194/1.

53) نفسه 193/1.

54) نفسه 193/1.

55) نفسه 196/1.

الضـــرب ليس للشارع قصد في تحصيله من حيث هو شرط ولا في عدم تحصيله"[56].

– أمـــا الموانع فلا يتعلق بها قصد الشارع،[57] وقصد المنع هنا لا يحمل على إطلاقه لأن نفي تعلقه بها يعني أنه "لا يقصد تحصيل المكلف لها ولا رفعها"[58].

ولـــم يفته وهو يعرض لهذه المسائل أن يربطها بما هو أصلي من المقاصد وما هو تبعي فيها ذلك أن المسببات "بالنظر إلى أسبابها ضربان: أحدهمـــا: ما شرعت الأسباب لها إما بالقصد الأول وهي متعلق المقاصد الأصــلية، أو المقاصـــد الأول أيضـــا، وإما بالقصد الثاني وهي متعلق المقاصد التابعة"[59].

كمـــا لـــم يفته أن يربط الحديث عنها بالمصالح والمفاسد المترتبة عـــنها لأن الأســـباب مـــن حيـــث هي شرعت "لتحصيل مسبباتها وهي المصالح المجتلبة أو المفاسد المستدفعة"[60].

وفـــي مبحـــث الصحة والبطلان أكد أن مدار اعتبارهما في سائر الأعمـــال راجـــع إلى تحكيم المقاصد، فما وافق فيه قصد المكلف قصد الشارع صحيح، وما خالفه باطل فـ"القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمـــل"[61] وحكمـــنا علـــى العبادة بالبطلان "إنما هو لمخالفتها لما قصد الشارع فيها"[62].

---

56) نفسه 273/1.
57) نفسه 287/1 بتصرف.
58) نفسه 287/1.
59) نفسه 243/1 ـ 244.
60) نفسه 243/1.
61) نفسه 215/1.
62) نفسه 292/1 ـ 293.

ومسألة الوقوف على القصد مما يحتاج إلى معرفة أحواله وضبط طـــرقه. ويبدو من خلال تتبع مباحث الرخصة والعزيمة اهتمامه باعتماد نفس الملاحظ فيها.

فمـــبدأ الأخـــذ بالـــرخص موجـــه بقصد الشارع إلى رفع الحرج والمشـــاق عـــن المكلفيـــن، لأن "كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجا، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحراه المكلف إن شاء كما جاء في الرخص شرعية المخرج من المشاق فإذا توخى المكلف الخروج من ذلـــك على الوجه الذي شرع له كان ممتثلا لأمر الشارع آخذا بالحزم في أمره"[63].

ووجـــه امتـــثال المكلـــف للشـــارع أن يتحرى قصده من تشريع الـــرخص فـــيعمل بها ف"مقصود الشارع من مشروعية الرخص: الرفق بالمكلف عن تحمل المشاق فالأخذ بها مطلقا موافقة لقصده"[64].

أمـــا العزائم فالملاحظ أن فهمه لها لم يقف عند الحد الذي رسمه ســـابقوه الذين رأوا أنها: ما شرعه الله تعالى من الأحكام ابتداء من غير قيام عارض شرعي معتبر[65]، وإنما عالجها من خلال إدراكه التام لدور الكلـــيات الشرعية في معالجة قضايا المسائل الفروعية، لذلك فهو يعتبر الـــرخص حـــالات خاصـــة يمكـــن ردها إلى أصولها العامة. جاء في

---

63) نفسه 346/1.

64) نفسه 341/1 وجاء في نفس الجزء في صفحة 347.
"إن الشـــارع لمـــا تقرر أنه جاء بالشريعة لمصالح العباد وكانت الأمور المشروعة ابتداء قد يعـــوق عـــنها عوائـــق مـــن الأمراض والمشاق الخارجة عن المعتاد شرع له أيضا توابع وتكمـــيلات ومخـــارج بها ينزاح عن المكلف تلك المشقات حتى يصير التكليف بالنسبة إليه عاديا ومتيسرا.

65) يـــنظر أصـــول السرخسي 117/1 ـــ والمحصول للرازي ج 1 ق 1 ص 154 ـــ وشرح التنقيح 85.

الموافقات: "إن العزيمة راجعة إلى أصل في التكليف كلي لأنه مطلق عام علـــى الأصـــالة في جميع المكلفين، والرخصة راجعة إلى جزئي بحسب بعض المكلفين"[66].

ثـــم إن نظرته إلى كلية العزائم نابعة من كونها "لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض ولا ببعض الأحوال دون بعض كالصـــلاة مثلا فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص أو في كل حال وكذلك الصوم والزكاة والحج والجهاد وسائر شعائر الإسلام الكلية"[67].

وإذا كـــان يتفق مع غيره على مبدأ مراعاة الأعذار في مشروعية الرخص، فإنه أضاف إلى ذلك بعض القيود ليتسنى له إدراج هذا المبحث فـــي منهجه القائم على فكرة تحكيم الكليات ومراعاة مراتب المقاصد من الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

وهذه القيود هي :

أ – أن يكـــون هـــذا العذر "شاقا، فإنه قد يكون مجرد الحاجة من غـــير مشقـــة موجودة فلا يسمى ذلك رخصة كشرعية القراض[68] مثلا فإنـــه لعـــــذر فـــي الأصل وهو عجز صاحب المال على الضرب في الأرض ويجـــــوز حيـــــث لا عـــذر ولا عجـــز، وكذلـــك المساقاة[69]

---

66) الموافقات 1/323 ـ 324.

67) نفسه 1/300.

68) جاء في مواهب الجليل للحطاب 5/355:
"القـــراض مأخود من القرض وهو ما يفعله الرجل ليجازي عليه من خير أو شر، فلما كان صاحب المال والعامل فيه متفقين جميعا يقصد كل واحد منهما إلى منفعة صاحبه... اشتق له مـــن معناه اسم وهو القراض والمقارضة لأنه مفاعلة من اثنين هدا اسمه عند أهل الحجاز، وأهل العراق لا يقولون قرضا البتة ولا عندهم كتاب القراض وإنما يقولون مضاربة وكتاب المضاربة".

69) جـــاء في الكافي في فقه أهل المدينة 381 : "معنى المساقاة أن يدفع الرجل كرمه أو حائط نخلـــه أو شجر تينه أو زيتونه أو سائر تمر شجره لمن يكفيه القيام بما يحتاج إليه من السقي والعمـــل علـــى ما أطعم الله من ثمرها بينهما نصفين أو على جزء معلوم من الثمرة، ولا=

والقراض[70] والسلم[71]، فلا يسمى هذا كله رخصة وإن كانت مستثناة من أصل ممنوع، وإنما يكون مثل هذا داخلا تحت أصل الحاجيات الكليات والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة"[72].

ب – أن يكون الحكم المشروع لعذر مستثنى من أصل كلي وهذا "يبين لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء، فلذلك لم تكن كليات في الحكم وإن عرض لها ذلك فبالعرض فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر، فإنما كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم"[73].

ج ـ أن يكون الحكم المشروع لعذر مقتصرا على موضع الحاجة فالمصلي: "إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم، والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل قاعدا، وإذا قدر على مس الماء لم يتيمم"[74].

وهذا يبين لكم الفرق بين الرخص وبين ما هو في رتبة الحاجيات من المستثنيات ف "القرض والقراض والمساقاة ونحو ذلك مما يشبه الرخصة فإنه ليس برخصة في حقيقة هذا الاصطلاح لأنه مشروع أيضا وإن زال العذر فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة إلى

=يجوز المساقاة إلا في أصول الثمار الثابتة التي يكثر ثمرها حولا بعد حول كالنخيل... والتفاح. . وما أشبه دلك من الأصول الثابتة".

70) جاء في الخرشي على مختصر خليل 229/5 تعريف القرض 'وهو بفتح القاف وقيل بكسرها وهو لغة القطع سمي قرضا لأنه قطعة من مال المقترض، والقرض أيضا الترك: قرضت الشيء عن الشيء أي تركته... وشرعا: دفع مال متمول في عوض غير مخالف له لا عاجلا تفضلا فقط لا بوجوب إمكان عارية لا يحل متعلقا بذمته". وجاء في المدونة الكبرى 3/ 194 "السلف على ثلاثة وجوه: سلف تريد به وجه الله فلك وجه الله، وسلف تريد به وجه صاحبك فليس لك إلا وجه صاحبك، وسلف تسلفه لتأخذ به خبيثا بطيب فذلك الربا".

71) السلم هو بيع أجل بعاجل أو بيع شيء موصوف في الذمة أي أنه يتقدم فيه رأس المال، ويتأخر المثمن لأجل، وقد أجمع الفقهاء على جوازه في كل ما يوكل أو يوزن، واختلفوا فيما عدا ذلك كالعروض والحيوان. ينظر بداية المجتهد 151/2 والفقه الإسلامي وأدلته 598/3.

72) الموافقات 302/1.

73) نفسه 302/1.

74) نفسه 303/1.

الاقـتراض، فالحاصـل أن العـزيمة راجعـة إلى أصل كلي ابتدائي، والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي"[75].

ومـا يمكن ملاحظته بعد عرض هذه القيود هو حرص الشاطبي على بحث مسألة العزائم وعلاقة الرخص بها من خلال معالجته لأحوال تخلـف بعـض الجزئيات عن كلياتها فالرخص عنده حالات مستثناة من أصـلها الكلـي الثابت، وطريقة الأخذ بها ينبغي أن تراعى فيها ظروف الـنازلة وحالة المرخص له. جاء في الموافقات: "والرخصة راجعة إلى جزئـي بحسـب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار لا في كـل حالـة ولا في كل وقت، ولا لكل أحد فهو كالعارض الطارئ على الكلي"[76].

ثـم إن قـانون تعييـن محـال الرخص راجع كما هو مقرر في موضعه إلى ضرورة الأخذ بقصد الشارع في حمل المكلف على متوسط الأعمال، لذلك كان "كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه"[77].

بقي أن أشير إلى أن تخلف الرخصة عن أصلها الكلي لا يقدح في مشـروعيته "لأن الأمور الجزئية لا تخرم الأصول الكلية، وإنما تستثنى حيـث تسـتثنى نظرا إلى أصل الحاجيات بحسب الاجتهاد، والبقاء على الأصـل من العزيمة هو المعتمد الأول للمجتهد، والخروج عنه لا يكون إلا بسبب قوي"[78].

وحاصـل الأمر أن جهوده في توجيه مباحث هذه المسألة آيلة إلى إحكـام العلاقـة بيـن الكلـيات وجزئياتها، ومراعاة مجاري العادات وخصوصـية الحـالات، وبذلك تخلص من كثير من الإشكالات الواردة على بعض الأصوليين كالقرافي (ت 684 هـ) الذي عقد كلاما عقب به

---

75) الموافقات 303/1.
76) نفسه 324/1.
77) نفسه 314/1.
78) نفسه 329/1.

علـــى تعـــريف الـــرازي (ت 606 هـــ) للرخصة مفاده: أن قيام المانع الشـــرعي يصـــعب ضـــبطه لأن: "اســـتقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة ولو قلت على البعد، ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلت على البعد"[79] وقد أنهى القرافي حديثه عن ذلك التعقيب بقوله: "والـــذي تقـــرر علـــيه حالي في شرح المحصول وهاهنا أني عاجز عن ضبط الرخصة بحد جامع مانع"[80].

كذلـــك مـــن مظاهـــر نجاحه في توجيه هذا المبحث اعتماده مبدأ التميـــيز بيـــن ما يقع منه في الشرع بالقصد الأول، وما يقع منه بالقصد الثانـــي فـ"العـــزيمة مـــن حيث كانت كلية هي مقصودة للشارع بالقصد الأول، والحرج من حيث هو جزئي عارض لتلك الكلية إن قصده الشارع بالرخصة فمن جهة القصد الثاني"[81].

أمـــا إذا أدى الأخـــذ بالرخصـــة إلـــى هدم أصل العزبمة الكلي فـ"القـــاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي، فالكلـــي مقدم لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية والكلي يقتضي مصلحة كلية"[82].

ممـــا ســـبق يتبيـــن أن تناول الشاطبي لكتاب الأحكام جاء موجها بمـــنهج واضـــح المعالم متين الأركان، قوي المعاقد محكم البنيان قوامه رعـــي المقاصد والغايات، والأخذ بالأحوال والخصوصيات فقدرته على توجـــيه مباحـــث الموافقات وفق ما بذل من أجله الأوقات والطاقات دليل على خصوبة منهجه ونجاعة طريقته.

فماذا عن أثر هذه الوحدة في توجيه مباحث الاجتهاد؟

---

79) شرح تنقيح الفصول 87.

80) نفسه 87.

81) الموافقات 353/1.

82) نفسه 324/1.

الفصل الثالث :

وحدة المنهج والاجتهاد

وتعلــق التوجــيه بهــذه الجهــة أعظــم فائدة وأكثر نفعا، فمهمة الانتصــاب للبحث في القضايا، وتقليب النظر في الأدلة وكل أمرها لمن هــيأهم الله تعــالى للاضطلاع بها، لذلك نص الأصوليون على ضوابط الاجتهاد، وشروط المجتهدين احترازا من أن يدخل فيهم من ليس منهم.

ومسائل الاجتهاد من المباحث التي خضعت ـ كمثيلاتها – لطريقة اطرد العمل بها في سائر الأبواب والفصول، حيث تجلت رغبة الشاطبي في تقريب مسالكه وتوحيد سبله.

ومما تضمنه قصده في تلك الوحدة تركيزه على مبدأ رفع الخلاف عــن الشريعة، ومحاولة رفعه عن أنظار المجتهدين، لذلك سيكون حديثي عن آثار هذه الوحدة موزعا بين مبحثين.

المبحث الأول :

وحدة المنهج واستحضار القصد في الاجتهاد

إن أول مـا عمـد إليه أبو إسحاق في كتاب الاجتهاد: إعلانه عن قصـده فـي بسـط مباحـثه في ضوء منهجه فقال: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. أما الأول: فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتـبرت من حيث وضعها الشارع كذلك لا من حيث إدراك المكلف... أمـا الثانـي: فهـو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة"[83].

ونظـرا لتزاحم المعارف، واختلاف درجتها من جهة خدمتها، فقد اعتـبر علم العربية ألصقها بجانب تلك الخدمة لاستمداد أكثر الأحكام من جهـتها "ولا أعني بذلك النحو وحده ولا التصريف وحده، ولا اللغة ولا علـم المعانـي ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان بل المراد جملة علم اللسان"[84].

وكأنه رسم بهذين الأمرين معالم منهج يخول للمجتهدين -بمقتضى الـتمرس به - الانخراط في سلك أهله المتحققين به، لذلك كان اعتمادي عليهما دلاليا مستمدا مما قرره بشأنهما.

وقـد سـبقت الإشـارة إلى طريقة عرضه لمباحث الألفاظ، وما صـاحبها مـن ضـرورة الإلمام بمقتضيات الخطاب، والإحاطة بعادات العرب في اللسان ومقاصدها في تصريف أساليبها، لذا ورد في الموافقات

---

83) الموافقات 105/4 ـ 106.

84) نفسه 114/4.

ذكـــر للمقاصد العربية[85] ومقاصد كلام العرب[86] والمقاصد العادية[87] والمقاصـــد الاســتعمالية[88] ومقصـــود الخطاب[89] ومقصود الصيغ[90] ومقصود العبارة[91] وقصد الكلام[92] وقصد اللفظ[93].

ومـــيز فـــي دلالة الألفاظ بين ما يؤخذ منها من وضعه الابتدائي المجرد وبين ما يؤخذ من وضعه الاستعمالي أو الشرعي أو الاستقرائي.

كمـــا تحدث عن المعاني في سياقها الإفرادي والتركيبي وذكر أن العرب: "لا تقصد التدقيقات في كلامها ولا تعتبر الألفاظ كل الاعتبار إلا من جهة ما تؤدي المعاني المركبة"[94].

وبهذا يعلم أن المجتهد إذا تيسر له التعرف على قصد الشارع من وضـــع التكاليف وقصد العرب في استعمال اللغة أمكنه النظر في مواقع الأحكام واستفراغ الوسع في تمييز الحلال عن الحرام.

ومرتبة التحقق من ذينيك العلمين لها طرفان تتفاوت بينهما القرائح وتختلف القدرات والأنظار، وقد تكفل الأصوليون ببيان القدر الذي ينبغي للمجـــتهد أن يبلغه في التضلع من اللغة العربية. أما الشاطبي فقد تعرض لذلـــك القـــدر في اللغة العربية والمقاصد الشرعية معا، لأن بهما تتضح أوجه الدلالة وتبدو أهلية الاجتهاد.

---

85) كقوله : "دليل على تمكنه من فهم المقاصد العربية" الموافقات 297/3.

86) كقوله : "فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب' الموافقات 347/3.

87) كقوله : "والمنافع التابعة للرقبة المعقود عليها أو المنافع التي هي سابقة في المقاصد العادية هي المعتبرة" الموافقات 187/3.

88) كقوله : "بحسب المقاصد الاستعمالية التي تقضي العوائد بالقصد إليها" الموافقات 269/3.

89) كقولـــه : "لأن معـــنى الكلام من أوله إلى اخره على استقامة لا تفاوت فيه بحسب مقصود الخطاب" الموافقات 83/2.

90) كقوله : "وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ" الموافقات 148/3.

91) كقوله : "ورأى أنه مقصود العبارة" الموافقات 410/3.

92) كقوله : "يعني بحسب قصد الكلام لا بحسب تفسير اللغة" الموافقات 84/2.

93) كقوله : "إلا أن قصد اللفظ فيه نفي الإثم خاصة" الموافقات 145/1.

94) الموافقات 115/4.

وانــتهى إلــى أن أمر العلم بالعربية مرتبط ببلوغ درجة الاجتهاد الــذي يــبوىء صــاحبه مكانة الفهم السليم لما يعرف من جهة اللسان، والقصــور عــن ذلــك القدر في الفهم يؤدي إلى مثله في الشريعة "فإذا فرضــنا مبتدئا في فهم العربية، فهو مبتدىء في فهم الشريعة أو متوسطا فهــو متوسط في فهم الشريعة والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلــى درجــة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة، كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء"[95].

كمــا انتهى إلى أن أمر العلم بالمقاصد الشرعية منوط بالتمييز بين ثلاث درجات :

ــ أولاها : درجة المبتدىء الذي يسخر الطاقات للنظر في الأدلة والشواهد، يجمع ويحفظ ويتدبر ويسأل، وإذا عرض له عارض فـ"معلمه عــند ذلــك يعيــنه بما يليق في تلك الرتبة ويرفع عنه أوهاما وإشكالات تعــرض له في طريقه، يهديه إلى مواقع إزالتها في الجريان على مجراه مثبــتا قدمه ورافعا وحشته ومؤدبا له حتى يتسنى له النظر والبحث على الصراط المستقيم"[96].

وشأن صاحب هذه الرتبة أنه لما يصل بعد لما يعينه على النهوض بمهمــة الاجــتهاد فهو "حين بقائه هنا ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضــها وتعارضــه طمعــا في إدراك أصولها، والاتصال بحكمها ومقاصــدها، ولم تتخلص له بعد لا يصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه لأنه لم يتخلص له مستند الاجتهاد"[97].

ــ والثانية : درجة من قطع في التحصيل أشواطا، فانتهى بالنظر فيما حصل إلى الاطمئنان بما إليه وصل، وصار ما اجتمع لديه أصلا كليا يبنــي علــيه، كمــا هو الحال عند المتمسكين بالظواهر أو المغرقين في

---

95) الموافقات 115/4.

96) نفسه 225/4.

97) نفسه 225/4.

القــياس فكلاهمــا اطردت له معان عول عليها، ولاحت له أصول ركن إلــيها "فإن كل واحد من الفريقين غاص بالفكر في منحى شرعي مطلق عــام اطرد له في جملة الشريعة اطرادا لا يتوهم معه في الشريعة نقص ولا تقصــير"[98] فلم تطمئن إحدى الفرقتين إلى ما في يد الأخرى، فكانتا معا محل نظر عند الشاطبي في وصول الرتبة العليا في الاجتهاد.

ـ أمــا الدرجــة الثالثة ففيها تتجلى أسس بنائه المنهجي القاضي باعتماد مبدأ التقابل المفضي إلى نظام من التكامل، إذ لا يكفي الناظر في الشــريعة أن يســتغني بالكلــيات عن جزئياتها، أو بظواهر الألفاظ عن معانــيها وعللهــا كمــا فعل الظاهرية الذين "جردوا مقتضيات الألفاظ، فنظروا في الشريعة بها، واطرحوا خصوصيات المعاني القياسية"[99].

أو بالمعانــي عــن ألفاظها كما فعل أصحاب الرأي الذين "جردوا المعاني فنظروا في الشريعة بها، واطرحوا خصوصيات الألفاظ"[100].

لذلك وجب على من رام صناعة الاستنباط "أن يخوض فيما خاض فــيه الطــرفان، ويــتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعــية بحيــث لا يصده التبحر في الاستبصار بطرف عن التبحر في الاستبصار بالطرف الآخر فهو لا يجري على عموم واحد فيهما دون أن يعرضه على الآخر ثم يلتفت مع ذلك إلى تنزل ما تلخص له على ما يليق فــي أفعال المكلفين فهو في الحقيقة راجع إلى الرتبة التي ترقى منها لكن بعلم المقصود الشرعي في كل جزئي فيها عموما وخصوصا"[101].

ـ وقوله : "بعلم المقصــود الشرعــي في كل جزئي فيها عموما وخصوصــا" مشعر بضرورة استحضار القصد عند تخريج الفروع على أصــولها، وتحــري أوجــه المصالح فيها، لذا نعت صاحب هذه المرتبة

98) نفسه 229/4.
99) نفسه 232/4.
100) نفسه 230/4.
101) نفسه 232/4.

بأمريـــن: "أحدهمـــا: أنـــه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصـــوص إن كـــان له في المسألة حكم خاص بخلاف صاحب الرتبة الثانية فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص"[102].

ومـــبدأ رعـــي الخصوصـــيات نص عليه في مواطن منها : "إن للخصوصيات خواص يليق بكل محل منها ما لا يليق بمحل آخر"[103].

ومـــنها أن "لكـــل خـــاص خاصية تليق به لا تليق بغيره"[104] فإذا علمـــنا مـــثلا أن الـــترخص يـــرجع إلى "حفظ الضروريات والحاجيات والتكميلـــيات، فتـــنزيل حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن بل لابـــد مـــن اعتـــبار خصوصـــيات الأحـــوال والأبواب وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية"[105].

والمجتهـــد الواصـــل مرتبـــة العالم الراسخ في العلم ــ على حد تعبـــيره ــ هـــو مـــن بلغ فهمه للمقاصد الشرعية مبلغا يمكنه من إجراء أدلتها بعد العلم بمقصود الشارع في كلياتها وجزئياتها والإحاطة بظروف النازلة بمراعاة أحوالها وخصوصياتها.

ــ والأمر الثاني : أن صاحب هذه المرتبة لا يجيب عن السؤالات إلا بعـــد النظر في المآلات، ومن تمام التحقق بعلم المقاصد استحضارها عـــند إجراء الأدلة في الحال والمآل "وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة فإن صحت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهلـــه، فإن لم يؤد ذكره إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول فإن قبلـــتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العمـــوم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن

---

102) نفسه 232/4.
103) نفسه 228/4.
104) نفسه 228/4.
105) نفسه 228/4.

لمســألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري وفق المصلحة الشرعية والعقلية"[106].

وتوخــي المجــتهد للمقاصــد الشــرعية وإجراؤه الأدلة بحسب خصوصيات الأحوال والنظر في المآل، مقرب للغاية موصل للمنال لأن "الجميع محومون على قول واحد هو قصد الشارع"[107].

وتحــري القصد موذن بالألفة صاد عن الفرقة لأنه لم يظهر "من قصــد الشارع وضع أصل للاختلاف بل وضع موضع[108] للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد"[109].

والنتيجة التي توصل إليها هي أن الأقوال إذا كانت غير مقصودة لذاتهــا "بل ليتعرف منها المقصد المتحد"[110] فكذلك المجتهدون "لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحدا"[111].

ولا شــك أن وحدة الغاية من وحدة التصور، ووحدة التصور من وحــدة المــنهج. فمــاذا عــن دعوته إلى نبذ أسباب الخلاف عن طريق استحضار قصد الشارع النزيه؟

---

106) نفسه 191/4.
107) نفسه 128/4.
108) لا أرى وجها لرفعها ولعله خطأ مطبعي.
109) نفسه 128/4.
110) نفسه 222/4.
111) نفسه 222/4.

المبحث الثاني :

وحدة المنهج ونبذ الاختلاف في الاجتهاد

قبل الشروع في بيان المقصود لا بأس من الإشارة إلى أمرين :

ـ أحدهما : أن المراد بالاختلاف في هذه الدراسة الاختلاف المرتبط بالوضع التشريعي لا "القدري الذي لا حجة فيه للعبد"[112].

ـ والثاني : إن استعمالي لمادة خ. ل. ف لا يقتضي التمييز بين الخلاف والاختلاف على اصطلاح من فرق بينهما[113] تأسيا بالشاطبي الذي استعملهما بمعنى واحد.

إذا تبين هذا أقول : من ثمرات تمسك أبي إسحاق بخطته المنهجية ظهور نجاعتها في معالجة القضايا الأصولية، وقد كانت تلك النجاعة بباب الاجتهاد ألصق، وبالمباحث المرتبطة به أليق. ففكرة الأخذ بالمقاصد والغايات وتتبع الأحوال والخصوصيات لها أثر واضح في تعبيد طرق الاستنباط، وتمهيد قواعده وفق أهداف الشرع ومقاصده.

وتنزيل فهم المجتهد على ما عرف من قصد الشارع مؤد إلى التحاب والائتلاف، مقلل من أسباب التفرق والاختلاف، هذا الاختلاف عالجه الشاطبي في ضوء منهجه فكان لتلك المعالجة تعلقان:

ـ أحدهما : رفع إمكان تعلقه بالشريعة :

ذهب المحققون من علماء هذه الأمة إلى نفي الخلاف عن أصل الشريعة لتضافر الآيات والآثار على ذم إمكان تصوره فيها، إذ لا يليق بشريعة قوامها التوحيد أن تنعت به.

---

112) الموافقات 126/4.

113) تنظر المسألة في نظرية التقعيد الفقهي ص 180 ـ 182.

وقد نص الشاطبي في مواطن من موافقاته على وحدة الشريعة، وكمال نظام التشريع فيها، وذكر أن مذهب الراسخين قائم على حظر تصور الخلاف في أصول الشريعة وإمكان وقوعه في فروعها ل"أن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالا للظنون، وقد ثبت عند النظار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة، فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع لا في الأصول وفي الجزئيات دون الكليات، ولذلك لا يضر هذا الاختلاف"[114].

وقد استدل على صحة دعواه بجملة أمور منها :

أ ـ "لو كان في الشريعة مساغ للخلاف لأدى إلى تكليف ما لا يطاق"[115] وهو غير مقصود شرعا.

ب ـ أنه لو فرض وضع أصل للاختلاف لأمكن ورود دليلين متعارضين فيها، وقبول هذا الإمكان لا يتحصل بموجبه مقصود شرعي "لأنه إذا قال في الشيء الواحد: افعل، لا تفعل لا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل لقوله: لا تفعل، ولا طلب تركه لقوله : افعل، فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف فلا يتصور توجهه على حال"[116].

ج ـ إن القول بثبوت الخلاف فيها يؤدي إلى سد باب الترجيح جملة وتفصيلا "إذ لا فائدة فيه ولا حاجة إليه على فرض ثبوت الخلاف

---

114) الاعتصام 168/2.

وتخلف قيد الضرر فيه راجع إلى أن المتعلق بوحدة الشريعة يعلم أنه لا يجوز النظر فيها إلا برد أولها إلى آخرها وحمل عامها على خاصها ومطلقها على مقيدها، ورد مجملها إلى مبينها فهي: "ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصح فيها غير ذلك" الموافقات 118/4.

115) الموافقات 121/4.

116) نفسه 122/4 ـ 123 و"لا يقال إن الدليلين بحسب شخصين أو حالين لأنه خلاف الفرض وهو أيضا قول واحد لا قولان، لأنه إذا انصرف كل دليل إلى جهة لم يكن ثم اختلاف" الموافقات 122/4.

أصـــلا شرعيا لصحة وقوع التعارض في الشريعة، لكن ذلك فاسد، فما أدى إليه مثله"[117].

وقـــد رد علـــى دعـــوى مثبتي الخلاف الذين استدلوا على قولهم بورود المتشابه فيها بأن المتشابهات لم ترد في الشريعة بقصد الاختلاف وإنمـــا وضعت موضع الابتلاء ليعمل "الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم، ويقع الزائغون في اتباع أهوائهم"[118].

وإذا ثبـــت أن الشريعة لا اختلاف فيها، فبأي جهة يمكن أن يتعلق الاختلاف إذن؟

ـــ الثاني : تعلقه بانظار المجتهدين.

وهذا سائغ ممكن لاختلاف الأنظار، وتفاوت القرائح والأفهام، وقد تبين أن قصد الشارع جاء مثبتا لأصول الوحدة "فثبت أنه لا اختلاف في أصـــل الشريعة، ولا هي موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلا يرجع إليه مقصودا من الشارع، بل ذلك الخلاف راجع إلى أنظار المكلفين وإلى ما يتعلق بهم من الابتلاء"[119].

لذلك وجب على من رام هذه الصناعة أن لا يسعى في اجتهاده إلى مخالفة مقصود شرعي، واجتناب المخالفة لا يسد باب الطلب، ولا يحجر علـــى المجـــتهد تحـــري مســـالك البحث والاختيار فساغ الاختلاف بهذا الاعتبار" في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع"[120].

وقـــد كان الصحابة رضوان الله عليهم يسلكون في اجتهادهم سبلا شـــتى يـــتحرون بها مقصود الشارع، ولو فرضنا أنهم لم يسلكوها "ولم يـــتكلموا فيها وهم القدوة في فهم الشريعة والجري على مقاصدها لم يكن

---

117) الموافقات 122/4.

118) نفسه 126/4 ــ 127.

119) نفسه 131/4.

120) نفسه 221/4.

لمـــن بعدهـــم أن يفـــتح ذلـــك الباب للأدلة الدالة على ذم الاختلاف وأن الشريعة لا اختلاف فيها"[121].

لذلـــك كان الاختلاف بهذا النظر مقبولا ما دام مقيدا بتحري قصد الشـــارع، فلا يمكن عده "حجة من حجج الاختلاف بل هو مجال استفراغ الوسع وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد"[122].

ولتيسير سبل الاجتهاد، وإخراجه عن دائرة الاختلاف المذموم فقد عمـــل أبو إسحاق على تعيين محاله وتقييده بضوابط مقاصدية فـ"محال الخـــلاف دائرة بين طرفي نفي وإثبات ظهر قصد الشارع في كل واحد منهما"[123] وعمل المجتهد هنا يتعلق بتقليب النظر والبحث في الأدلة حتى يـــتخلص لـــه وجه القصد فيها "فالتردد بين الطرفين تحر لقصد الشارع المســـتبهم بيـــنهما من كل واحد من المجتهدين واتباع للدليل المرشد إلى تعرف قصده"[124].

وبهـــذا تتبيـــن رغبـــته الملحـــة في توحيد مسالك الاجتهاد بجعله المقاصـــد علامـــة عليها، فكل من تمسك بظواهر الألفاظ وأعرض عن مقاصـــدها ضـــل فـــي اجـــتهاده فيقع "الاختلاف من هنا لا من جهة أنه مقصود الشارع"[125].

وكل من تمرس بمقاصد الشريعة وتحقق بأصولها "فأدلتها عنده لا تكـــاد تـــتعارض، كما أن كل من حقق مناط المسائل، فلا يكاد يقف في متشـــابه، لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة، فالمتحقق بها متحقق بما في الأمر فيلزم ألا يكون عنده تعارض"[126].

---

121) نفسه 130/4.
122) نفسه 128/4.
123) نفسه 295/4.
124) نفسه 221/4.
125) نفسه 130/4.
126) نفسه 294/4.

ولمـــا كان نفي التعارض والخلاف عن الشريعة لا يستلزم رفعه عن أنظار المجتهدين وعن طرق تحريهم لمقصود الشارع فقد كنت أتوقع أن يعـــرض لأســـباب الاخـــتلاف بعد أن جعل العلم بمواقعه من شروط المجـــتهد الحـــق[127] لكنه لم يفعل، واكتفى بالإحالة على ما ورد عند ابن السيد البطليوسي (ت 521 هــ) الذي أوصلها إلى ثمانية[128] أسباب نقلها عنه في موافقاته[129] في حين أوصلها ابن حزم الظاهري قبله إلى عشرة.

وعقب عليها بقوله : "فهذه ظنون توجب الاختلاف الذي سبق في علـــم الله عز وجل أنه سيكون، ونسأل الله تعالى التثبيت على الحق بمنه آمين"[130].

كمـــا أوصلها ابن جزي الغرناطي (ت 741 هــ) إلى ستة عشرة. جـــاء فـــي تقريـــب الوصـــول إلى علم الأصول : "أسباب الخلاف بين

---

127) نفسه 160/4.

128) جاء في كتاب الإنصاف ص 33 :
" أقول وبالله أعتصم وإليه أفوض في جميع أمري وأسلم : إن الخلاف عرض لأهل ملتنا من ثمانـــية أوجه كل ضرب من الخلاف متولد منها متفرع عنها : الأول منها : اشتراك الألفاظ والمعانـــي. والثانـــي : الحقيقة والمجاز. والثالث : الإفراد والتركيب. والرابع : الخصوص والعموم. والخامس : الرواية والنقل. والسادس : الاجتهاد فيما لا نص فيه. والسابع : الناسخ والمنسوخ. والثامن: الإباحة والتوسع".

129) الموافقات 211/4 ــ 214.

130) الأحكام لابن حزم 129/2 وهذه الأسباب هي :
ــ أن لا يبلغ العالم الخبر فيفتي فيه بنص آخر بلغه
ــ أن يقع في نفسه أن راوي الخبر لم يحفظه وأنه وهم
ــ أن يقع في نفسه أنه منسوخ
ــ أن يغلب نصا على نص بأنه أحوط وهذا لا معنى له إذا لم يوجبه قرآن ولا سنة
ــ أن يغلب نصا على نص لكثرة العاملين به أو لجلالتهم
ــ أن يغلب نصا لم يصح على نص صحيح
ــ ان يخصص عموما بظنه
ــ أن ياخذ بعموم لم يجب الأخذ به ويترك الذي ثبت تخصيصه
ــ أن يتأول في الخبر غير ظاهره بغير برهان لعلة ظنها بغير برهان
ــ أن يترك نصا صحيحا لقول صاحب بلغه فيظن أنه لم يترك ذلك النص إلا لعلم كان عنده.

المجتهديــن وهي ستة عشر بالاستقراء على أن هذا الباب انفردنا بذكره لعظم فائدته"[131].

ويتعلق بهذا النوع من الاختلاف نظران :

ــ أحدهمــا : أنــه لا يصــح جعله حجة في الجواز أو المنع في الاجــتهاد لأنــه "ربمــا وقــع الإفتاء في المسألة بالمنع، فيقال: لم تمنع والمســألة مخــتلف فيها؟ فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفا فيها... وهو عين الخطا على الشريعة، حيث جعل ما ليس بمعتمد معتمدا، وما ليس بحجة حجة..."[132].

ــ والثانــي : تقييده بالتحريم حول قصد الشارع "ومن هنا يظهر وجــه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد حــتى لم يصيروا شيعا، ولا تفرقوا فرقا لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع فاختلاف الطرق غير مؤثر"[133].

---

131) تقريب الوصول 168 وهذه الأسباب هي :
ــ تعارض الأدلة
ــ الجهل بالدليل
ــ الاختلاف في صحة نقل الحديث
ــ الاحتلاف في نوع الدليل هل يحتج به أم لا ؟
ــ الاخــتلاف في قاعدة من الأصول ينبني عليها الاختلاف في الفروع كحمل المطلق على المقيد
ــ الاختلاف في القراءات في القران
ــ اختلاف الرواية في ألفاظ الحديث
ــ اختلاف وجه الإعراب مع اتفاق القراء في الرواية
ــ كون اللفظ مشتركا بين معنيين
ــ الاختلاف في حمل اللفظ على الحقيقة أو على المجاز
ــ الاختلاف في هل الكلام مضمر أو لا ؟
ــ الاختلاف في حمل الأمر على الوجوب أو على الندب
ــ الاختلاف في حمل النهي على التحريم أو على الكراهة
ــ الاخــتلاف في فعل النبي صلى الله عليه وسلم هل يحمل على الوجوب أو على الندب أو على الإباحة ينظر تقريب الوصول 168 ــ 171.

132) الموافقات 141/4.

133) نفسه 221/4.

ويتحصل من هذا أن الاختلاف بحسب تعلقه أنواع ثلاثة : طرفان وواسطة.

ـ أمـا الطرف الأول فتعلقه بأصل النحلة وصورته الاختلاف في التوحيد و"التوجه للواحد الحق سبحانه"[134].

ـ وأمـا الثانـي : فتعلقه بفروع الشريعة بين المتفقين فيها فـ"قد يعرض لهم الاختلاف بحسب القصد الثاني لا بقصد الأول"[135].

ـ وأمـا الواسـطة فهي أدنى من الرتبة الأولى وأعلى من الثانية "وهـي أن يقع الاتفاق في أصل الدين ويقع الاختلاف في بعض قواعده الكلية وهو المؤدي إلى التفرق شيعا"[136].

كمـا يتحصل من هذا أن الاختلاف بحسب قبوله أو رفضه أنواع ثلاثة أيضا:

ـ أحدهـا : مقبول، وصورته أن يقع بين المجتهدين في جزئيات الشريعة لا كلياتها.

- والثاني مرفوض وله صور منها :

- الخـلاف الناشئ عن الهوى "لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلـة على الجملة والتفصيل، وهو الصادر عن أهل الأهواء، وإذا دخل الهـوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصا على الغلبة والظهور بإقامة العذر فـي الخـلاف وأدى إلـى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها"[137].

فاسـتبدال القصد بالهوى صاد عن الحق موقع في الزلل والخطأ لأنـه: "إذا صـار الهـوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع

134) الاعتصام 166/2.
135) نفسه 168/2.
136) نفسه 171/2.
137) الموافقـات 222/4. وجاء في كتاب : الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ص 19 : "فـإذا نحن تدبرنا هذا التأويل وقابلنا به التنزيل لم نجد هذا المتأول حمل كتاب الله على هذه التأويلات إلا لإقامة مذهبه".

الهـــــوى وذلـــك مخالفـــة الشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء"[138].

– ومن المرفوض "ما كان من الأقوال خطأ مخالفا لمقطوع به في الشريعة"[139].

– والـــنوع الثالث ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك وذكر له عشرة مواطن:

– أحدها : أن يرد التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن أحـــد أصحابه أو غيرهم لبعض ما يشمله اللفظ، ثم يأتي الناقل بمعنى أو دلالات أخـــرى مـــن مشمول ذلك اللفظ أيضا "فينصهما المفسرون على نصهما فيظن أنه خلاف"[140].

– والثانـــي : أن تـــرد الأقـــوال على معنى واحد بألفاظ مختلفة ف"يوهم نقلها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق"[141].

– والثالـــث : أن يرد على مسألة تفسيران أحدهما له تعلق بالنظر اللغـــوي الراجع إلى تقرير أصل الوضع، والثاني راجع إلى تقرير المعنى في الاستعمال "وهما يرجعان إلى حكم واحد"[142].

– والـــرابع أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد "كاختلافهم في أن المفهـــوم له عموم أولا، وذلك أنهم قالوا: لا يختلف القائلون بالمفهوم

---

138) الموافقـــات 222/4. ولأن القصد المناقـــض لقصد الشارع مبطل للعمل" ينظر الموافقات 215/1.

139) نفسه 214/4.

140) نفسه 215/4 : ومثاله ما قيل في لفظ المن : "إنه خبز رقاق وقيل زنجبيل وقيل الترنجبين وقـــيل شراب مزجوه بالماء فهذا كله يشمله اللفظ" الموافقات 215/4 وينظر مجاز القرآن 1/ 41 وغريب القرآن 49 والعمدة في الغريب لمكي 76.

141) نفسه 215/4.

142) نفسه 216/4. ومثاله ما جاء في قوله تعالى "ومتاعا للمقوين" الواقعة 76. قيل المسافرين وقـــيل النازلين بالأرض القواء وهي القفر" ينظر الموافقات 216/4 بتصرف وينظر معاني الفراء 129/3 وغريب القرآن 451.

أنـــه عـــام فيما سوى المنطوق به، والذين نفوا العموم[143] أرادوا أنه لا يثبت بالمنطوق به وهو مما لا يختلفون فيه أيضا... فلا يكون في المسألة خلاف، وينقل فيها الأقوال على أنها خلاف"[144].

– والخـــامس : أن يغير المجتهد اجتهاده ويرجع عما أفتى به إلى خلافه "فمثل هذا لا يصح أن يعتد به خلافا في المسألة لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني إطراح منه للأول ونسخ له بالثاني"[145].

– والســـادس : أن يقـــع الاخـــتلاف فـــي الاختيار لا في الحكم "كاخـــتلاف القراء في وجوه القراءات فإنهم لم يقرؤوا بما قرأوا به على إنكـــار غيره، بل على إجازته والإقرار بصحته، وإنما وقع الخلاف بينهم في الاختيارات وليس في الحقيقة باختلاف"[146].

– والســـابع : أن يـــرد التفسير من المفسر الواحد على أوجه من التخريجات المقبولة "من غير أن يذكر خلافا في الترجيح بل على توسيع المعاني خاصة، فهذا ليس بمستقر خلافا إذ الخلاف مبني على التزام كل

---

143) ومنهم الغزالي الذي جاء في مستصفاه 70/2 :
"مـــن يقـــول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما ويتمسك به، وفيه نظر لأن العموم لفظ تتشابه دلالـــته بالإضافة إلى المسميات، والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسكا بلفظ بل بسكوت، فـــإذا قـــال علـــيه السلام : "في سائمة الغنم زكاة" صحيح البخاري 123/2 فنفي الزكاة في المعلوفـــة لـــيس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص، وقوله : **(فلا تقل لهما أف)** الإسراء 23 دل على تحريم الضرب لا بلفظه المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا أن العموم للألفاظ لا للمعاني ولا للأفعال".
وقد اعترض الرازي على هذا الرأي مخاطبا :
"إن كنـــت لا تسميه عموما لأنك لا تطلق لفظ العام إلا على الألفاظ فالنزاع لفظي وإن كنت تعني أنه لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه فباطل لأن البحث عن أن المفهوم هل لـــه عموم أم لا، فرع على أن المفهوم حجة، ومتى ثبت كونه حجة لزم القطع بانتفاء الحكم عمـــا عـــداه لأنـــه لـــو ثبت الحكم في غير المذكور لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة" ينظر المحصول للرازي 395/1.
144) الموافقات 216/4 ــ 217.
145) نفسه 217/4.
146) نفسه 218/4.

قـــائل احتمالا يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبني عليه، وليس الكلام في مثل هذا"[147].

– والثامـــن : أن يـــرد الخـــلاف على اللفظ فيحمله بعضهم على الحقـــيقة وبعضـــهم علـــى المجاز "والمطلوب أمر واحد كما يقع لأرباب التفســـير كثيرا في نحو قوله **(يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحـــي)**[148] فمـــنهم من يحمل الحياة والموت على حقائقهما، ومنهم من يحملهما على المجاز، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما"[149].

– والتاسع : أن يرد الخلاف على التأويلات المعضدة بأدلة معتبرة "فـــإن مقصـــود كل متأول الصرف عن ظاهر اللفظ إلى وجه يتلاقى مع الدلـــيل الموجب للتأويل، وجميع التأويلات في ذلك سواء، فلا خلاف في المعنى المراد"[150].

– والعاشـــر : أن يـــتعلق الخـــلاف بالألفاظ الدالة على المعاني المقصـــودة "فـــإن العبارات لا مشاحة فيها، ولا ينبني على الخلاف فيها حكم، فلا اعتبار بالخلاف فيها"[151].

ممـــا سبق يتبين أن استعاضة الشاطبي عن ذكر أسباب الاختلاف بذكـــر أســـباب مـــا يظن أنه اختلاف وليس في الحقيقة كذلك[152] مشعر بجـــنوحه إلى تجسيد معاني الوحدة في الشريعة، والتي استمد منها وحدة تصـــوره ومـــنهجه، هـــذا المـــنهج كما رأينا جعله دليله في جل مقالاته وأبحاثه. فماذا عن أثر تلك الوحدة في التقعيد العلمي؟

---

147) نفسه 218/4.

148) الروم 18.

149) الموافقـــات 218/4 ومثاله أيضا قوله تعالى : **(فأصبحت كالصريم)** القلم 20. فقيل كالنهار بيضـــاء لا شـــيء فـــيها، وقيل كالليل سوداء لا شيء فيها، فالمقصود شيء واحد وان شبه بالمتضادين اللذين لا يتلاقيان" الموافقات 218/4.

150) الموافقات 219/4.

151) نفسه 220/4 ومثاله : اختلافهم "في الخبر هل هو منقسم إلى صدق وكذب خاصة ؟ أم ثم قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب فهذا خلاف في عبارة والمعنى متفق عليه" الموافقات 21/4.

152 لأن "إذا إمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل فلا يصح نقل الخلاف فيها" الموافقات 214/4.

الفصل الرابع :

وحدة المنهج والتقعيد العلمي

إن من آثار تمسك الشاطبي بما تحصل له من علم الشريعة: اعتماد ذلك المحصل وتحكيمه في مختلف القضايا الأصولية.

والظاهر أن انتهاءه إلى ما اطمأن إليه كان قطرا مما أفاض الله عليه، وقد استعان في بناء منهجه بما علم من جنوح الشريعة إلى تقرير المسائل تقريرا كليا يعود على ما هو جزئي بالبيان والتفصيل.

ومبدأ اعتماد ما هو كلي شجعه على اتخاذه ديدنا حل به كثيرا من الإشكالات، وقانونا اطرد العمل به فأسفر عن قواعد صان بها المتفرقات، وتبين بسببها أحوال الجزئيات. وقد نص في مواضع من موافقاته على عزمه على ملازمة ذلك القانون حين أعرب عن قصده في أن تناوله لعلم الشريعة متعلق بجانب التأصيل فيها[153]. وذكر في موطن آخر أن المتأمل في الموافقات لا يغيب عنه هذا القصد ف"إذا نظرت بالنظر المسوق في هذا الكتاب تبين به من قرب بيان القواعد الكلية"[154].

وهذه دعوى وإن صحت من جهة الإخبار بها، فإنها بحاجة إلى أمثلة تزكيها، وتعين على بيان منهجه فيها، وهذا يقتضي البدء بالحديث عن مفهوم القاعدة أولا، ثم الوقوف على نماذج منها ليتضح أثر وحدة المنهج فيها، فهما مبحثان يحتاج كل منهما إلى شيء من الكلام.

---

153) الموافقات 99/1 بتصرف.

154) نفسه 407/3.

المبحث الأول :

مفهوم القاعدة عند الشاطبي

أستأذن قبل البحث في مفهوم القاعدة عند الشاطبي أن أعرج على ما ورد عند أهل الاختصاص بشأنها.

فالقاعدة تطلق في اللغة على أصل الشيء، والأساس الذي ينبني عليه غيره حسيا كان أم معنويا. جاء في كتاب العين للفراهيدي (ت175هـ): "القواعد : أسس البيت، الواحدة قاعدة"[155].

قال ابن دريد (ت 321 هـ): "قواعد البيت: أساسه وأصول حيطانه، الواحدة: قاعدة"[156]. وقد عرفها شارح المحلى على جمع الجوامع بأنها: "قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها"[157].

وعرفها الكمال بن الهمام (ت 861 هـ) بأنها: "قضية كلية كبرى لسهلة الحصول"[158] أما المقرى (ت 758 هـ) فقال في تعريفها: إنها "كل كلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة وأعم من العقود وجملة الضوابط[159] الفقهية الخاصة"[160].

---

155) كتاب العين 160/1.

156) جمهرة اللغة 279/2.

وجاء في غريب الحديث لأبي عبيد (ت 224 هـ) : 'وقواعد السحاب أصولها المعترضة في آفاق السماء، وأحسبها مشبهة بقواعد البيت وهي حيطانه، الواحد منها قاعدة" ينظر غريب الحديث 104/3.

157) شرح المحلى 21/1 ـ 22.

158) التقرير والتحبير 29/1.

159) ترد القاعدة بمعنى الضابط الذي عرف بأنه "ما يجمع فروعا من باب واحد" غمز عيون البصائر 31/1. وقد استقصى الدكتور محمد الروكي ما قيل في تعريف القاعدة الفقهية وانتهى إلى أن الأسلم أن تعرف بأنها: "حكم كلي مستند إلى دليل شرعي مصوغ صياغة تجريدية محكمة منطبق على جزئياته على سبيل الاطراد أو الأغلبية" ينظر نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء ص 48.

وعقب أبو العباس أحمد المنجور (ت 995 هـ) في شرحه على منهج أبي الحسن على الزقاق (ت 912 هـ) على تعريف المقري بقوله: إنه "لا يقصد القواعد الأصولية العامة ككون الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس حجة، وكحجية المفهوم والعموم وخبر الواحد، وكون الأمر للوجوب والنهي للتحريم ونحو ذلك، ولا القواعد الفقهية الخاصة كقولنا: "كل ماء لم يتغير أحد أوصافه طهور... وإنما المراد ما توسط بين هذين مما هو أصل لأمهات مسائل الخلاف، فهو أخص من الأول وأعم من الثاني"[161].

وفي هذا إشارة إلى إمكان التمييز فيها بين مراتب تتفاوت درجاتها بحسب نوعها ومصدرها، وكليتها وشمولها واطرادها، وقد اعتبر الزركشي (ت 794 هـ) إن الإلمام بها يجعل الفقيه يرتقي: "إلى الاستعداد لمراتب الجهاد وهو أصول الفقه على الحقيقة"[162].

أما عن تعريفها عند الشاطبي : فإنه بحكم تجربتي في بحث معاني بعض المصطلحات الواردة عنده أيقنت أن لا سبيل للتوصل إلى مفهوم القاعدة إلا باستقراء مواقعها وتتبع سياقاتها.

وقد تحصل لي من ذلك أن لفظ القاعدة اسم جامع لأنواع تتجاذبها استعمالات منها:

– أن القاعدة بمعنى القضية الكلية التي يحكم بها على أفرادها الجزئية سواء كانت أصولية كقوله: "العمل بالمنسوخ مع العلم بالناسخ باطل بلا خلاف"[163]. أم فقهية كقوله: "الضمان يستلزم تعيين المثل أو القيمة في الذمة"[164].

---

160) قواعد المقري 4.
161) شرح المنجور 2/1
162) المنثور 71/1.
163) الاعتصام 344/1.
164) الموافقات 240/1.

– إن القاعدة بمعنى العمومات والعزائم الراجعة إلى جوامع لفظية مثل قوله تعالى: "ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى"[165] وكقوله صلى الله عليه وسلم: "لا ضرر ولا ضرار"[166].

ـ إن القاعدة بمعنى الدليل كالذريعة والاستحسان وغيرهما. جاء في الموافقات: "فقاعدة الذرائع تقوى هاهنا إذا ثبت القصد إلى الممنوع"[167].

ـ إن القاعدة بمعنى المجموع المحصل من استقراء الآحاد الجزئية كـ"القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات"[168].

ـ إن القاعدة بمعنى الأصل الكلي العام، سواء كان راجعا إلى أصول الفقه أم غيره. جاء في الموافقات: "إن المراد بالأصول: القواعد الكلية سواء كانت في أصول الدين أو أصول الفقه أو غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية"[169].

وغير هذا كثير، إلا أن هذه الكثرة وإن كانت متسعة، فهي غير مانعة من دخول إطلاقات أخرى قصدها صاحب الموافقات[170].

---

165) النجم الآيتان 37 ـ 38.

166) مسند الإمام أحمد 327/5.

167) الموافقات 190/3.

168) نفسه 117/3 مثل: ـ "الكبائر منحصرة في الاخلال بالضروريات" ينظر الاعتصام 5/2.
ـ "التكليف كله إما لدرء مفسدة وإما لجلب مصلحة أو لهما معا" الموافقات 199/1.
ـ "المصالح المعتبرة هي الكليات دون الجزئيات" الاعتصام 139/1.

169) الموافقات 97/3.

170) منها: ان القاعدة بمعنى الركن والأساس كقوله: "أحدها: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها" الموافقات 8/2.
ـ ومنها: ان القاعدة بمعنى الجامع المتفرع عن النظر في أصول كلية كقوله: "ومن هذا الأصل تستمد قاعدة أخرى وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية والتكميلية، إذ اكتنفتها من خارج أمور لا ترضى شرعا، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة" الموافقات 210/4.
ـ وكقوله: "وعلى هذا الأصل ينبني قواعد منها: أنه ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف" الموافقات 132/4.

ومـــن خصائص هذه القواعد بالإضافة إلى كليتها: إفادتها القطع : "لاســتنادها إلـــى الأدلـــة القطعية"[171]. ومن خصائصها أيضا : العموم والأطـــراد فـ"إذا ثبتــت قـــاعدة عامة أو مطلقة فلا تؤثر فيها معارضة قضـــايا الأعـــيان، ولا حكايات الأحوال"[172] لأن "قضايا الأعيان جزئية، والقواعد المطردة كليات"[173].

وجـــامع تلـــك الخصائص أن أخذ القاعدة بمفهومها الكلي العام لا يستقيم إلا بالاستقراء الجامع لأجزائها.

ولمـــا كانـــت طريقة الشاطبي في الاستقراء تكتفي بما هو أغلبي أكثري نبه على أن ما يؤدي إليه كذلك "فاعتبرت هذه القواعد كلية عادية لا حقيقية، وعلى هذا الترتيب تجد سائر القواعد الكلية"[174].

ومما انبنى على مذهبه في كلية هذه القواعد :

ـ ذهابه إلى "أن القواعد الكلية هي الموضوعة أولا، والذي نزل بهـــا القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها بمكة"[175].

ـ مـــيله بمقتضى تعلقها بالأصول الشرعية إلى قلة ورود النسخ فـــيها فـ"لمـــا تقرر أن المنزل بمكة من أحكام الشريعة هي ما كان من الأحكام الكلية والقواعد الأصولية في الدين على غالب الأمر اقتضى ذلك أن النسخ فيها قليل لا كثير"[176].

---

171) الموافقات 261/3.
172) نفسه 260/3 ـ 261.
173) نفسه 261/3.
174) الموافقات 266/3.
175) نفسه 102/3.
176) نفسه 104/3.

ــ ذهابــه بمقتضــى تعلقها بالكليات الأساسية في الدين إلى إنكار وقــوع التشابه فيها بناء على أنه "لا يقع في القواعد الكلية وإنما يقع في الفروع الجزئية"[177].

هــذه نبذة مختصرة عن مفهوم القاعدة عند الشاطبي لا أدعي فيها الإحاطة ولم أرم فيها الإطالة، لأنصرف إلى بيان تعلق وحدة منهجه بها، فأطراد عمله بالكليات، وسعيه إلى تعقب الجزئيات إنما استمده من موارد الشريعة ومصادرها ليجعله عنوان منهجه، وعلامة طريقته، فكانت وحدة التأصــيل مرتــبطة بمــا اســتقام لــه من النظر في الأدلة على العموم والتفصيل.

وبقي في المسألة طرف يتعلق بإيراد أمثلة تبين شيئا مما قلته عن مكانة القواعد في منهجه.

---

177) نفسه 96/3.

المبحث الثاني :

وحدة المنهج والقواعد الشرعية

إن الناظر في نصوص الموافقات، وفي طريقة عرضها يلاحظ أن الكثير منها صيغ في شكل قضايا كلية يصح أن تنطبق على كثير من الفروع الجزئية.

ويمكن بناء هذه الملاحظة على تشبع الشاطبي بقناعته المنهجية وذلك باعتماد مبدأ التدرج من عرض كبريات القضايا في رؤوس الأبواب والمسائل، ثم تتبعها بإقامة الحجة عليها فيما يتلوها من الفصول وغيرها.

وقد استعان في ذلك التدرج بمجموعة من القواعد تفاوتت أهميتها بحسب تعلقها بموضوعاتها، فكانت نزعة التقعيد في كتاباته بادية، وأثرها على أسلوبه ظاهرة عادية، يتضح ذلك بأمثلة سعيت إلى تحصيلها من كتابي : الموافقات والاعتصام.

وقبل عرضها أشير إلى أنني توسعت في جمعها، وربما لم ألتزم بالمعنى الدقيق لها، كما جانبت فيها الاستقصاء ورمت الانتقاء، فقمت بعد مرحلة الاستقراء برد ما اجتمع منها إلى أصول متقاربة لتكون عونا على بلوغ القدر الذي تظهر به آثار وحدته المنهجية في اعتماد القواعد الشرعية وذلك في ضوء الآتي :

1) القواعد المتعلقة بالأدلة :

ـ "التشريع ليس إلا لصاحب الشرع"[178] فالمجتهد لا ينشىء الأحكام وإنما يبحث ويستفرغ الوسع لتحصيل العلم أو الظن بالمراد.

---

178) الاعتصام 329/1.

ـ "الأحكــام لا تثبــت إلا مـــن طريق صحيح"[179] هذا الطريق يصـــدق علــيه معنى الدليل في مفهومه الشامل من حيث يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري.

ـ "حقــيقة الدليل أن يكون ظاهرا في نفسه ودالا على غيره"[180] ويمكـــن اعتبار هذا أهم خاصية فيه، لأن بطلان لازم الظهور يؤدي إلى بطلان ملزوم الدلالة.

ـ "الأدلـــة الشرعية لا تنافي قضايا العقول"[181] لأن العقل شرط التكليف ومناط الامتثال، ويرتبط بهذا مجموعة من القواعد مثل:

ـ "العقول لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوحي"[182] لأن وضع المصلحة مصلحة إنما يؤخذ من وضع الشارع لها كذلك.

ـ "العقــل إذا لــم يكـــن متـــبعا للشـــرع لم يبق له إلا الهـــوى والشهوة"[183].

ـ "لا يصح في معقول أو منقول استحسان مناقشة الشارع"[184]. ولهـــذا أصل في قوله تعالى : **(ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهـــدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا)**[185].

ـ التحسين والتقبيح مختص بالشرع لا مدخل للعقل فيه"[186]. بناء على مذهبه في نفي التحسين والتقبيح العقليين.

---

179) نفسه 230/1.
180) نفسه 239/1.
181) نفسه 27/3.
182) الاعتصام 47/1.
183) نفسه 51/1.
184) نفسه 124/1.
185) النساء 114.
186) الاعتصام 184/1.

ـ "المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها"[187]. لذلك راعى فيها الشارع القدرات والطاقات والعادات والخصوصيات.

ـ "لا يعدل عن الأصل إلا بدليل"[188] سدا للتقول في شرع الله بالهوى، ولأنه :

ـ "إذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى"[189].

ـ "إعمال الأدلة أولى من إهمال بعضها"[190] ما لم يكن هناك نسخ أو حمل أو ترجيح.

ـ "الأدلة التفصيلية أبلغ في الاحتجاج على عين المسألة من الأدلة الجميلة"[191] لتعلقها بها على وجه التعيين.

ـ "الدليل المأخوذ بقيد الوقوع معناه التنزيل على المناط المعين"[192] وهذا من قبيل الأدلة التفصيلية.

ـ "الأصل إذا ثبت في الجملة لا يلزم إثباته في التفصيل"[193] وأصله الأدلة الشاهدة على حجية الأصول الفقهية.

ـ "الإجماع لا يكون إلا عن دليل شرعي"[194] إذ ينبغي أن يكون مستنده معتبرا في الجملة.

---

187) الموافقات 33/3.
188) الاعتصام 34/2.
189) الموافقات 222/4.
190) الاعتصام 247/1.
191) نفسه 168/1.
192) نفسه 79/3.
193) الاعتصام 229/1.
194) نفسه 194/1.

ـ "الأخـــبار المتواترة لا تضعف في الدلالة عن أدلة الكتاب"[195] لإفادتهـــا القطع من جهة ثبوتها، ولأنها حجة من جهة بيانها لما ورد في الكتاب، ويرتبط بهذا مجموعة من القواعد مثل.

ـ "كل كلام مأخوذ أو متروك إلا ما كان من كلام النبي صلى الله علـــيه وسلم"[196] لأنه عليه الصلاة والسلام لا ينطق عن الهوى كما هو معلوم وأصله في القرآن : قوله تعالى: "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى"[197].

ـ "الإقرار محل تشريع عند العلماء"[198] لأنه من السنة المبنية.

ـ "الإقـــرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل صحيح في التأسي لا شوب فيه"[199] لأنه مقو لدلالته ومعضد لها.

ـ "القـــول منه صلى الله عليه وسلم إذا قارنه الفعل فذلك أبلغ في التأسي بالنسبة إلى المكلفين"[200] وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

ـ "إذا وقـــع القول بيانا فالفعل شاهد له ومصدق أو مخصص أو مقـــيد"[201] وهـــذا دلـــيل علــــى أن البيان يتعلق بالقول والفعل والإقرار وغيرها.

ـ "تـــركه علـــيه الصلاة والسلام دال على مرجوحية الفعل"[202] فتغليب جانب الترك موذن بتوهين جانب الفعل.

---

195) الموافقات 9/4.
196) الاعتصام 216/1.
197) النجم 3 ـ 4.
198) الموافقات 67/4.
199) نفسه 71/4.
200) نفسه 68/4.
201) نفسه 315/3.
202) نفسه 59/4 ـ 60.

2) القواعد المتعلقة بالألفاظ وما يتصل بها :

ـ "يتنزل دليل الشرع على مدلول اللفظ في العرف الذي وقع التخاطب به"[203] وهذا يعني أن تنزيل الأدلة اللفظية إنما يفهم إذا كان على مقتضى ما جرى به عرف التخاطب في اللسان.

ـ "كل معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللسان العربي، فليس في علوم القرآن في شيء"[204] وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

ـ "اتباع أنفس الصيغ التي هي الأصل واجب"[205].

ـ "لا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل"[206] فالواجب مراعاتهما معا، وإن كان في موضع آخر يرى أن :

ـ "كل عاقل يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به"[207].

ـ "كلام العرب على الإطلاق لابد فيه من اعتبار المساق"[208] والسياق أنواع سبق الحديث عنها.

ـ "المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل"[209] وذلك بمراعاة حال الخطاب والمخاطب والمخاطب وغير ذلك...

ـ "إذا فات نقل بعض القرائن الدالة، فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه"[210].

---

203) الاعتصام 145/1.
204) الموافقات 393/3.
205) نفسه 148/3.
206) تفسه 148/3.
207) نفسه 410/3.
208) نفسه 153/3.
209) نفسه 413/3.
210) نفسه 347/3.

– "كـــون الظاهـــر هـــو المفهوم العربي مجردا لا إشكال فيه"[211] لتوسم معنى الوضوح فيه.

– "كـــل مـــا كان من المعاني العربية التي لا ينبني فهم القرآن إلا عليها فهو داخل تحت الظاهر"[212] فأصل العمل بالظاهر صحيح لرجحان المعنى الذي سمي ظاهرا بسببه.

– "الإقدام على المحتمل أخفض رتبة من الإقدام على الظاهر"[213] لظهور المعنى في الثاني وخفائه في الأول.

– "معارضـــة الظواهر في غالب الأمر رأي غير مبني على أصل يرجع إليه"[214] لأنه الغالب في استعمال التخاطب عند العارفين باللسان.

– "الظواهـــر تخـــرج علـــى مقتضى ظهورها بالاجتهاد"[215] إذ لا يصح العدول عن مقتضى الظاهر إلا بموجب معتبر.

– تـــأويل الدلـــيل معـــناه أن يحمل على وجه يصح كونه دليلا في الجملـــة"[216] لأن من شرط المؤول أن يصير بعد النظر فيه من قبيل ما يستدل به.

– "إذا حصـــل البـــيان بالقول والفعل المطابق للقول فهو الغاية في البيان"[217] لأن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق.

– إذا أخذ المبين من غير بيان صار متشابها"[218] لأنه اتباع للحكم من غير دليل.

---

211) نفسه 391/3.
212) الموافقات 386/3.
213) الاعتصام 172/1.
214) نفسه 308/2.
215) نفسه 177/1.
216) نفسه 101/3.
217) نفسه 311/3.
218) نفسه 91.

ـ "يلـــزم من سقوط المبين سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان ســـقوط المبين"[219] لأنه لا انفكاك للبيان عن المبين كما لا انفكاك للحال عـــن المحل ومن أمثلته ما إذا اعتبرنا النسخ إسقاطا للمبين، فإنه يستدعي سقوط البيان المتعلق به من الجهة التي سمي بها بيانا، أما إذا سقط البيان فلا يلزم عنه سقوط المبين لأمور منها:

ـ إمكان ورود ما هو مبين بنفسه ولم يرد بشأنه بيان أصلا.

ـ إمكـــــان الخطـــأ في البيان أو نقضه والرجوع عنه فهذا مما لا يؤدي إلى سقوط أو زوال المبين، فهو من باب إمكان تصور المحل دون الحال به.

ـ "الوجـــه فـــي المجمـــل قـــبل البيان التوقف، وفي البيان العمل بمقتضاه"[220] لأنه إذا دخل اللفظ حيز الإجمال وكساه ثوب الاحتمال سقط به الاستدلال، فإما التوقف وإما البيان.

ـ "إن جـــاء فـــي القـــرآن مجمل فلابد من خروج معناه عن تعلق التكلـــيف به"[221] لأنه لا تكليف بما لا يفهم، فـ"الإجمال إما متعلق بما لا ينبني عليه تكليف وإما غير واقع في الشريعة"[222].

ـ "العمـــوم إنمـــا يعتبر بالاستعمال"[223] سواء كان هذا الاستعمال لغويا أم شرعيا أم استقرائيا.

ـ "الفهـــم في عموم الاستعمال متوقف على فهم المقاصد فيه"[224] والمراد، القصدان: العربي والشرعي.

---

219) نفسه 7/4.
220) نفسه 20/4.
221) نفسه 345/3.
222) نفسه 341/3.
223) نفسه 271/3.
224) نفسه 274/3.

ـ "لابد في إجراء العمومات الشرعية على مقتضى الأحكام العادية"[225] لأن المقرر في القواعد أنها إنما تجري على "العموم العادي لا العموم الكلي التام الذي لا يختلف عنه جزئي ما"[226].

ـ "كل أصل تكرر تقريره وتأكد أمره وفهم ذلك في مجاري الكلام فهو مأخوذ على حسب عمومه"[227] وهذا من شرط الأخذ بالعموم عنده.

ـ "العام مع خاصه هو الدليل"[228] لأنه لا يصح الأخذ بالعام إلا بعد النظر في مخصصه، والتخصيص عنده بيان لا إخراج إذا تعلق الأمر بالاستقراء أو الاستعمال.

ـ "إذا تعارضت أدلة العموم والتخصيص لم يقبل بعد ذلك التخصيص"[229] لتقدم العموم عنده في الاعتبار.

ـ "الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء"[230] وذلك بالنظر إليها في أصل وضعها اللغوي.

ـ "الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرى واحدا"[231] وذلك بالنظر إلى مواقعها في الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

ـ "ما كان من الأوامر والنواهي بالقصد الأول فحكمه منحتم بخلاف ما كان منه بالقصد الثاني"[232] لأن القصد الأول يتعلق بالامتثال والثاني بالحظوظ الأخرى.

---

225) نفسه 266/3.
226) نفسه 265/3.
227) نفسه 307/3.
228) نفسه 90/3.
229) الاعتصام 182/1.
230) الموافقات 153/3.
231) نفسه 209/3.
232) نفسه 162/3.

ـ "الأمـــر المـــتعلق بالمتـــبوع آكد في الاعتبار من الأمر المتعلق بالتابع"[233] لتفاوت درجتهما واختلاف جهتهما.

ـ "الأمـــر بالشيء على القصد الأول ليس أمرا بالتوابع"[234] ما لم يظهر قصد إليها، أو لم يتوقف أمر الأول عليها.

ـ "الأمر بالمطلقات لا يستلزم الأمر بالمقيدات"[235] لأنه يكتفي في الامتـــثال أخذ الأمر بمقتضاه المطلق، وهذا لا يستلزم "إيقاعها على وجه مخصـــــوص دون وجـــه... فلابـــد مـــن تعييـــن وجه وضعه على الخصوص"[236].

ـ "الأمـــر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها"[237]، وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

ـ "رتـــبة الصريح ليست كرتبة الضمنى في الاعتبار"[238] لتفاوت قوتهما الدلالية.

ـ "مـــن تـــرك الواضح واتبع غيره فهو متبع لهواه لا للشرع"[239] فالإعراض عن الواضحات موقع في الشبهات.

ـ "المطلـــق المنصـــوص علـــى تقييده مشتبه إذا لم يقيد"[240] لأن المطلق مع مقيده هو ما يصدق عليه اسم الدليل فـ"المطلق إذا وقع العمل به على وجه لم يكن حجة في غيره"[241].

---

233) نفسه 208/3.
234) نفسه 211/3.
235) نفسه 211/3.
236) نفسه 212/3.
237) نفسه 122/3.
238) نفسه 156/3.
239) الاعتصام 143/1.
240) نفسه 146/1.
241) الموافقات 74/3.

3) **القواعد المتعلقة بالأحكام وما يتصل بها :**

ـ "المــباحات في حقيقة استقرارها مباحات أن لا يسوى بينها وبين المــندوبات ولا المكــروهات"[242] فهي من حيث هي دائرة على اختيار المكلف، والشرع لا قصد له في الإحجام أو الإقدام عليها.

ـ "كــل من منع نفسه من تناول ما أحل الله من غير عذر شرعي فهو خارج عن سنة النبي صلى الله عليه وسلم"[243] لا سيما إذا أدى ذلك إلى الإخلال بأمر ضروري لتعلق المباح به.

ـ "المــتحري للامتــناع مــن تناول ما أباحه الله من غير موجب شــرعي مفــتات على الشارع"[244] لأنه معاند لمقتضى الوضع الشرعي للإباحة.

ـ "الواجــبات ليست على وزان واحد كما أن المحرمات كذلك"[245] لاختلاف مراتب المصالح أو المفاسد المتعلقة بها.

ـ "إن كان الفعل مكروها بالجزء كان ممنوعا بالكل"[246] فالإصرار على الصغيرة يصيرها كبيرة.

ـ "الواجــب إذا كــان واجــبا بالجزء كان فرضا بالكل"[247] لأن للمداومة والكلية أثرا في القطعية.

ـ "الواجبات لا تستقر واجبات إلا إذا لم يسو بينها وبين غيرها من الأحكــام، فلا تترك ولا يسامح في تركها البتة"[248] إذ لابد أن يكون فيها ما يشعر بوجوبيتها.

---

242) الموافقات 3/329 ـ 330.
243) الاعتصام 1/44.
244) نفسه 1/342.
245) نفسه 1/338.
246) الموافقات 1/133.
247) نفسه 1/136.
248) نفسه 3/336.

ـ "المطلــوب الفعل بالكل هو المطلوب بالقصد الأول، وقد يصير مطلــوب الــترك بالقصـــد الثاني"[249] لأن القصد الأول يتعلق بالامتثال ومراعاة حقوق الله، والقصد الثاني يتعلق بالحظوظ ومراعاة حقوق العباد "فإذا خرج بها عن ذلك الحد بأن تكون ضررا عليه في الدنيا أو في الدين كانت من هذه الجهة مذمومة"[250] أي مطلوبة الترك.

ـ "المطلــوب الترك بالكل هو المطلوب الترك بالقصد الأول، وقد يصـــير مطلوب الفعل بالقصد الثاني"[251] وهو راجع في التقرير إلى ما سبق.

ـ "كــل مــن حرم على نفسه شيئا مما أحل الله فليس ذلك التحريم بشيء"[252] لأن "إنشاء الأحكام إنما هو للشارع"[253].

ـ خاصـــية المندوب عدم الالتزام"[254] وذلك بالنظر إليه من حيث هو مندوب.

ـ "مشـــروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات، وإن صح الــتلازم بيــنهما عـــادة"[255] لأنه لا يلزم" في تعاطي الأسباب من جهة المكلــف الالتفات إلى المسببات ولا القصد إليها... ولأن المسببات راجعة إلى الحاكم المسبب"[256].

ـ "الســبب غـــير فاعل بنفسه"[257] فهو من قبيل ما يحصل الشيء عنده لا به[258].

---

249) نفسه 216/3.
250) نفسه 217/3.
251) نفسه 216/3.
252) الاعتصام 326/1.
253) الموافقات 245/4.
254) نفسه 333/3.
255) نفسه 189/1.
256) نفسه 193/1.
257) نفسه 190/1.
258) ينظر المستصفى 94/1.

ـ "الأسـباب المشـروعة لا تكون أسبابا للمفاسد"[259] لأن الوسيلة تعطى حكم مقصدها، وقصد الشارع مناف لذلك.

ـ "الشرط مع المشروط كالصفة مع الموصوف"[260] لتعلق أحدهما بالثاني في العادة.

ـ "الشرط إذا لم يوجد لم ينهض السبب أن يكون مقتضيا"[261] لأن المعلـوم "من قصد الشارع أن السبب إنما يكون سببا مقتضيا عند وجود الشروط لا عند فقدها"[262].

ـ "الموانع ليست بمقصودة للشارع"[263] فنفي تعلق القصد بالموانع يعني أنه لا يقصد تحصيل المكلف لها ولا رفعها[264].

ـ "كون العبادة باطلة إنما هو لمخالفتها لما قصد الشارع فيها"[265] فمناقضة المقصود مبطل للعمل.

ـ "العزيمة ما شرع من الأحكام الكلية ابتداء"[266].

ومعـنى كونها كلية : "أنها لا تختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفـون دون بعض ولا ببعض الأحوال دون بعض كالصلاة مثلا فإنها مشروعة على الإطلاق والعموم في كل شخص وفي كل حال"[267].

---

259) الموافقات 241/1.
260) نفسه 278/1.
261) نفسه 278/1.
262) نفسـه 278/1 "كمـن أنفق النصاب قبل حلول الحول لمعنى من معاني الانتفاع فلا تجب عليه الزكاة لأن السبب لم يقتض إيجابها لتوقفه على ذلك الشرط".
الموافقات 279/1.
263) الموافقات 187/1.
264) نفسه 287/1.
265) نفسه 292/1 ـ 293.
266) نفسه 300/1.
267) نفسه 300/1.

ـ "محـــال الاضـــطرار مغــتفرة في الشرع"[268] وله ما يشهد في القرآن كقوله تعالى: **(وما جعل عليكم في الدين من حرج)**[269].

ـ "الرخصـــة مستمدة من قاعدة رفع الحرج"[270] وبارتفاع الحرج يعود المكلف إلى أصل العمل بالعزيمة.

ـ "شـــرعية الـــرخص جزئية يقتصر بها على موضع الحاجة"[271] وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

ـ "الرخصة إضافية لا أصلية"[272] ومعناه : "أن كل أحد في الأخذ بها فقيه نفسه"[273].

4) القواعد المتعلقة بالمقاصد وما يتصل بها :

ـ "وضـــــع الشـــرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا"[274] لأن مبدأ العمل بالمقاصد موقوف على أمر التسليم بالتعليل.

ـ "التكلــيــف كلـــه إما لدرء مفســدة وإما لجلب مصلحة أو لهما معـــا"[275] لأنه ثبت في الشريعة أنها "تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة وعلى مصلحة كلية في الجملة"[276].

ـ "درء المفاســد آكد من جلب المصالح"[277] لأن درءها راجع في المعنى إلى جنس المصلحة.

---

268) نفسه 182/1.
269) الحج 76.
270) الموافقات 168/1.
271) نفسه 303/1.
272) نفسه 314/1.
273) نفسه 314/1.
274) الموافقات 6/2.
275) نفسه 199/1.
276) نفسه 131/4.
277) الاعتصام 388/1.

ـ "لا مفسدة في الدنيا توازي مفسدة إماتة النفس"[278] يستدعي النظر في مفسدة المساس بأصل الدين.

ـ "إذا تعارض الضرران فالمرتكب أخفهما وأسهلهما[279] كما لو اجتمع ضررا إماتة النفس وإتلاف المال فالإقدام على إتلاف المال في سبيل إحياء النفس أولى.

ـ "المعاني المعلل بها راجعة إلى جنس المصالح فيها"[280] لأنه يعتبر "العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة لا مظنتها"[281].

ـ "المناسبة لا تقتضي الحكم لذاتها إذ لابد فيها من موافقة المعاني الشرعية"[282].

ـ الحرج منفي عن الدين جملة وتفصيلا"[283] وذلك لتضافر الأدلة وكثرة الشواهد عليه.

ـ "التوسط والأخذ بالرفق هو الأولى والأحرى بالجميع"[284] لأن الأخذ بمقتضى التوسط في الامتثال مشجع على المواصلة والمداومة.

ـ "المصالح المعتبرة هي الكليات دو الجزئيات"[285] وهذا لا يمنع من الالتفات إلى المصالح الخاصة عند إجراء بعض الأدلة كالاستحسان ومراعاة الخلاف.

ـ "لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود"[286] والتفهيم يتم بطرق منها النصوص الشرعية والعلل وغيرها.

---

278) نفسه 358/1 ـ 359.
279) نفسه 229/2.
280) الموافقات 199/1.
281) نفسه 265/1.
282) الاعتصام 113/2 بتصرف.
283) نفسه 340/1.
284) نفسه 312/1.
285) الاعتصام 139/1.
286) الموافقات 344/3.

ـ "تكليف من لا قصد له تكليف ما لا يطاق"[287] كتكليف الصبي والمجنون والمغمى عليه، فهؤلاء لا قدرة لهم على القصد والتمييز.

ـ "كل فعل صدر عن غافل أو ناس أو مخطئ فهو مما عفي عنه"[288] وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

ـ "من أصول الشرع إجراء الأحكام على العوائد"[289] وذلك رفقا بالمكلفين، ومراعاة لظروفهم وعوائدهم.

ـ "يختلف الحكم باختلاف الناس في النازلة الواحدة"[290] وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

ـ "كل تكليف قد خالف القصد فيه قصد الشارع فباطل"[291] لأن المقصود الشرعي من وضع التكاليف إخراج العبد عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد الله اضطرارا.

ـ "تفريد المعبود بالعبادة ان لا يشرك معه في قصده سواه"[292] لأن مدار التعبدات على المقاصد والنيات.

ـ "كل قصد ناقض قصد الشارع فباطل"[293] لأنه "ليس المراد بالتكليف إلا مطابقة قصد المكلف لقصد الشارع"[294].

ـ "القصد المناقض لقصد الشارع مبطل للعمل"[295] وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

---

287) نفسه 150/1.
288) نفسه 165/1.
289) نفسه 167/3.
288) نفسه 165/1.
289) نفسه 167/3.
290) نفسه 209/1.
291) نفسه 197/1.
292) نفسه 214/1.
293) نفسه 215/1.
294) نفسه 197/1.
295) الموافقات 215/1.

ـ "الأمور العادية إنما يعتبر في صحتها أن لا تكون مناقضة لقصد الشارع"[296] وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

ـ "رفــض النــية ينتهض سببا في إبطال العبادة"[297] لأن الأعمال بالنيات والمقاصد معتبرة في العبادات والعادات.

ـ "الأشــياء إنمــا تحل وتحرم بمآلاتها"[298] إجراء لقاعدة الأمور بخواتمها.

ـ "قد يكون أصل العمل مشروعا ولكنه يصير جاريا مجرى البدعة مــن بــاب الذرائــع"[299] لأن الداخل في العبادة بقصدين يجب ألا يؤدي ثانيهما إلى مناقضة أولهما الذي لاحت منه أمارات الموافقة.

ـ "الضروري هو ما يشترك فيه العقلاء علما وإدراكا"[300] بخلاف الكســبي الذي تتفاوت فيه العلوم والمدارك. والضروريات المقاصدية من قبيل ما اتفقت عليها الشرائع وقررت أمر المحافظة عليها.

ـ "الكــبائر منحصــرة في الإخلال بالضروريات المعتبرة في كل ملة"[301] لأن عليها مدار إقامة الحياة وعمارة الأرض وصلاح الخلق في الدارين.

ـ "تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها"[302] لأن الكلــي عــبارة عــن مجموع معنوي لا يتحقق مفهومه إلا باستقراء الجزئيات وانتظامها.

---

296) نفسه 257/1.
297) نفسه 217/1.
298) نفسه 259/3.
299) الاعتصام 344/1.
300) نفسه 254/1.
301) نفسه 57/2.
302) الموافقات 8/3.

ـ "الجزئـــي لـــم يوضع جزئيا إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه"[303] وهو راجع في المعنى إلى ما سبق.

ـ "من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه فهو مخطىء، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه"[304] لأن من تمام النظر عند الاجتهاد مراعاة العلاقـــة بين الكليات وجزئياتها، ولأن "الإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة"[305].

ـ "تعـــريف القرآن بالأحكام أكثره كلي لا جزئي"[306] لأنه جاء بما يوجه الناس إلى أصول العبادة والطاعات.

ـ "عـــدم تفهم القرآن موقع في الإخلال بكلياته وجزئياته"[307] لأن الخطأ في فهم الأصول مؤد إلى الإخلال بفهم الفروع.

ـ "الكلـــــي مقـــدم علـــى الجزئـــي طبعا وعقلا، وهو أيضا مقدم شـــرعا"[308] لأن القوانين الشرعية جارية على مقتضى العقول والطبائع والعادات.

ـ "الكلـــي إذا عارضه الجزئي فلا أثر للجزئي"[309] فالقواعد الكلية إذا ثبتت عامة أو مطلقة "لا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان"[310].

ـ "المكمل مع مكمله كالصفة مع الموصوف"[311] ويتصور هذا في العلاقـــة بين الضروريات والحاجيات والتحسينيات وفي كل منها مع ما هو مكمل لها.

---

303) نفسه 3/9.
304) الموافقات 3/8.
305) نفسه 3/9.
306) نفسه 3/366.
307) الموافقات 3/171.
308) نفسه 1/184.
309) نفسه 3/260.
310) نفسه 1/184.
311) نفسه 1/184.

ـ "الأصل مع مكملاته كالكلي مع الجزئي"[312] فالأصل بالنظر إلى مكملاتــه كلــي، فإذا صار هذا الكلي مكملا لغيره صار فرعا عن أصل ذلك المكمل.

ـ "لا أثــر لمفسدة فقد المكمل في مقابلة وجود مصلحة المكمل"[313] لأن "المكمل من حيث هو مكمل إنما هو مقو لأصل المصلحة ومؤكد لها ففوته إنما هو فوت بعض المكملات مع أن أصل المصلحة باق، وإذا كان باقيا لم يعارضه ما ليس في مقابلته"[314].

5) **القواعد المتعلقة بالاجتهاد وما يتصل به :**

ـ "الاجــتهاد فــي استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل بنفسه"[315] فحقيقة الاجتهاد : "استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم"[316] لذا ينبغي ألا يدخل فيه ما ليس منه.

ـ "اجتهاد من اجتهد منهي عنه إذا لم يستكمل شروط الاجتهاد"[317] ومن تمام تلك الشروط العلم بالعربية والمقاصد الشرعية.

ـ "معــرفة أســباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن"[318] لأن "الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات"[319].

ـ "اتــباع نظــر من لا نظر له، واجتهاد من لا اجتهاد له محض ضلالة"[320] وهو في المعنى راجع إلى ما سبق.

---

312) نفسه 184/1.
313) الموافقات 184/1.
314) نفسه 185/1.
315) الموافقات 110/4.
316) نفسه 113/4.
317) الاعتصام 145/1.
318) الموافقات 349/3.
319) نفسه 347/3.
320) الاعتصام 266/2.

ـ "فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين"[321] لأنه: "إذا كان فقد المفتي يسقط التكليف، فذلك مساو لعدم الدليل إذ لا تكليف إلا بدليل"[322].

ـ "الفتاوى من جهة المفتي تحصل من جهة القول والفعل والإقرار"[323] فكلها في حق المقلد دالة على الحكم.

ـ "الفتيا لا تصح مع المخالفة وإنما تصح مع الموافقة"[324] لأن حقيقة الاجتهاد تكمن في التحويم على موافقة قصد الشارع.

ـ "ينقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع"[325] أما إذا كان خطؤه دائرا مع مقتضيات الأدلة فلا نقض.

ـ "العوام لو نظروا فأداهم اجتهادهم إلى استحسان حكم شرعي لم يكن عند الله حسنا حتى يوافق الشريعة"[326] وهذا بحاجة إلى تأمل بالنظر إلى القاعدة المتعلقة بشروط الاجتهاد.

ـ "كل من اعتمد على تقليد قول غير محقق أو رجح بغير معنى معتبر فقد خلع الربقة واستند إلى غير شرع"[327] وفيه تأكيد على التحري وتحفيز على الضبط والاستناد إلى الأدلة.

ـ "الحق لا ينتج إلا حقا، كما أن الباطل لا ينتج إلا باطلا"[328] فاتباع الحق حق، وإن ظهر للبعض باطلا، كما أن الباطل كذلك.

---

321) الموافقات 4/292.
322) نفسه 4/293.
323) نفسه 4/246.
324) نفسه 4/253.
325) الموافقات 4/172.
326) الاعتصام 2/253.
327) نفسه 2/179.
328) نفسه 1/279.

ــ "الحــق لا يخـــتلف فـــي نفســـه"[329] وإنما الاختلاف في أنظار الطالبين له.

ــ "مواضـــع الاشتباه مظان الاختلاف في إصابة الحق"[330] لاشتباه المعنى وخفائه عند الطلب.

ــ "إذا انصــرف كــل دليل إلى جهة لم يكن ثم اختلاف"[331] وذلك بمراعاة الأحوال ولحظ الحيثيات.

ــ "لــيس الخلاف في بعض الفروع مما يبطل دعوى الإجماع في الجملة"[332] لأن الفرع لا ينهض للأصل ولا يبطله.

ــ "كل اختلاف صدر من مكلف فالقرآن هو المهيمن عليه"[333] لأنه كلي الشريعة وعمدتها وأصل أصولها.

ــ "كــل مسألة حدثت وطرأت فأوجبت العداوة والبغضاء والتدابر والقطــيعة علمــنا أنها ليست من أمر الدين في شيء"[334] وهذا عنده من علامات الاختلاف المرفوض، لأن المقبول منه يورث المحبة والألفة بين المختلفين.

ــ " المخالف بجوارحه يدل على مخالفته في قوله، والمخالف بقوله يــدل علــى مخالفته بجوارحه لأن الجميع يستمد من أمر واحد قلبي"[335] لأن قصــد الشــارع مــن التكليف أن تكون مقاصد المكلف ونواياه على وزان أقواله وأفعاله.

---

329) نفسه 309/2.
330) الموافقات 130/4.
331) نفسه 122/4.
332) نفسه 220/3.
333) الاعتصام 309/2.
334) الاعتصام 232/2.
335) الموافقات 252/4.

ـ "تعارض القطعيين محال"[336] فقد مر أن الكليات الشرعية قطعية "لا مدخل للظن فيها، وتعارض القطعيات محال[337] إلا أنه ساق في كتاب لواحـــق الاجتهاد إمكان ظهور التعارض بين كليين قطعيين وذكر أنه لا يعـــدم السبيل إلى الجمع بينهما "إذا كان الموضوع له اعتباران فلا يكون تعارضا في الحقيقة"[338].

ـ "إذا تعارضـــت الأدلـــة ولـــم يظهـــر في بعضها نسخ فالواجب الترجـــيح"[339] لأن النسخ يتعين بموجبه الأخذ بالناسخ واطراح المنسوخ، وإن أمكن التوفيق جمع بينهما وإلا صير إلى الترجيح.

ـ "لا يتوارد الدليلان على محل التعارض من وجه واحد"[340] وإلا أدى إلى رفع باب الترجيح جملة، ونعت الشريعة بالخلف والمناقضة.

ـ "قضـــايا الأحـــوال لا تعارض الأدلة بمجردها"[341] بل لابد من استنادها إلى ما يشهد لها بالاعتبار.

ـ "لا يصـــح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافا من غير نظر في ترجـــيحه علـــى الآخـــر"[342] ومـــن المجازفة عدم الاستناد في ذلك إلى المرجحات المعتبرة.

ـ "إذا تعـــارض على المكلف حقان، ولم يمكن الجمع بينهما فلابد من تقديم ما هو آكد في مقتضى الدليل"[343] فاتباع مقتضيات الأدلة أولى من اتباع غيرها.

---

336) الاعتصام 247/1.
337) الموافقات 303/4.
338) الموافقات 303/4.
339) الاعتصام 218/1.
340) الموافقات 301/4.
341) الاعتصام 342/1.
342) الموافقات 122/4.
343) الاعتصام 315/1.

ــ "لا يمكــن أن تعارض الفروع الجزئية الأصول الكلية"[344] لأن الجزئي لا ينهض للكلي ولا يخرمه".

6) **قواعد متعلقة بمواضيع مختلفة :**

ــ "النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة لاختلاف القرائح والأنظار"[345] وذلك لتنوع المشارب واختلاف الأفهام.

ــ "تحسين الظن بأمر لا يثبت ذلك الأمر"[346] فالأمور الشرعية لا تؤخذ بما ينقدح في النفوس وإنما تؤخذ من أدلتها المعتبرة.

ــ "لا حمى إلا حمى الله ورسوله"[347] فنعم الحمى ونعم الملاذ.

ــ "الأصل في الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف"[348] وله أصل يشهد له وهو قوله تعالى: "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا"[349].

ــ "إن حكم الله على العباد لا يكون إلا بما شرع في دينه على ألسنة أنبيائه"[350] بناء على أن العقل لا يستقل بدرك المصالح ولا بتشريع الأحكام.

ــ "الوضعيات قد تجاري العقليات في إفادة العلم القطعي، وعلم الشريعة من جملتها"[351] وذلك لأن "الوضع الاختياري الشرعي مماثل للعقلي الاضطراري"[352].

344) نفسه 239/1.
345) الاعتصام 319/2.
346) الموافقات 275/4.
347) الاعتصام 48/2.
348) الموافقات 291/4.
349) الإسراء 15.
350) الاعتصام 45/2.
351) الموافقات 77/1.
352) نفسه 303/3.

ـ "لا يستقيم قول بلا عمل، ولا قول ولا عمل إلا بنية، ولا قول ولا عمل ولا نية إلا موافقا للسنة"[353] لأن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في العبادات والعادات، وشرط ذلك أن تكون موافقة للسنة، باعتبارها بيانا لما تضمنه القرآن على التمام والكمال.

ـ "الإصرار على الصغيرة يصيرها كبيرة"[354] فما هو مكروه بالجزء قد يصير حراما بالكل.

هذه نماذج مختارة مما تم اقتناصه من قواعد من كتابات الشاطبي سقتها لبيان تعلق وحدة المنهج بها.

وقد ظهر من تتبع إطلاقاتها: اتساع مدلولها، وتعدد أنواعها، كما ظهر أثناء حديثه عنها تفاوت اهتمامه بها.

ـ فمنها ما أحله في منهجه محل ما لا يتحقق مفهومه إلا بها، كالقواعد الراجعة إلى الأصول الكلية القطعية.

ـ ومنها ما بوأه مكانة النظريات العامة التي تتفرع عنها أصول وقواعد شرعية.

ـ ومنها ما اعتبره أدلة خاصة كالقواعد المتفرعة عن أصل النظر في المآل.

ـ ومنها ما عنون به فصولا في مواطن التعقيب والبيان المترتبة عما قرره في رؤوس الأبواب والمسائل.

وإذا كنت التزمت في كلام سابق بأني أخذت في عرض هذه القواعد بمبدأ الانتقاء فذاك لأن قصدي منها جاء بالعرض لا بالذات وما هو بالذات إنما يتعلق ببيان أثر وحدته المنهجية في خدمة القضايا الأصولية.

---

353) الاعتصام 84/1.

354) نفسه 65/2.

والناظر في طبيعتها وفي طريقة إجرائها يلاحظ بيسر تجلياتها في استحضار فكرة المقاصد ومراعاة الأولويات، والأخذ بالحالات والخصوصيات والنظر في المآلات.

وقد مر الكلام عن هذه الأمور موزعا على محاله من هذه الدراسة، وظهر أثناء معالجتها اعتماد صاحب الموافقات في صياغتها على مجموعة من القواعد بناء على أنك "إذا نظرت بالنظر المسوق في هذا الكتاب تبين لك من قرب بيان القواعد الكلية"[355].

ولا أنكر أنه توارد علي أثناء التحرير خاطر الاستغناء عن هذا الجانب بما تم ذكره أثناء الدرس والتحبير.

إلا أن إعادة عرضه في هذا المقام معين على تكشيف جوانبه وتبيين أبعاده، فعسى أن يكون سبيلا إلى تيسير أمر الاطلاع عليه، وجعله حافزا لمواصلة البحث فيه.

هذا ما يسر الله جمعه بشأن وحدة المنهج وأثرها في توجيه المباحث الأصولية. وبها تم والحمد لله الكلام عن منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي.

وبقي الموضوع بحاجة إلى خاتمة أذيل بها ما تم تقييده في هذه الدراسة.

---

355) الموافقات 407/3.

خـــاتمـــة

لما كان الوصول إلى الخاتمة موذنا بحط الرحال من تعب المسير، وجـــدت أن مـــا قـــيل في الموضوع داخل في حكم اليسير، وأدركت أن النفس مازالت فيها أشياء من حتى.

إلا أن للمناســبة شرطها، وشرط ما أنا فيه مقيد بما يقتضيه المقام مـــن الحديث عما يليق بالختام، فعسى أن يكون ما إليه انتهيت مزكيا لما به بدأت.

وهـــذا الذي به بدأت آثرت أن أخضعه لمنطق التدرج مما هو عام ليتيسر الوصول إلى ما هو خاص. ووجه الخصوصية فيه أنه يسعى إلى الكشف عما يتقوم به العمل الدلالي في منهج الشاطبي.

ومـــنهج الإمام في الدلالة على الأحكام، مستمد مما جرى به العمل عـــند الأئمـــة الأعـــلام الذيـــن فقهـــوا الألفاظ وعرفوا الأسرار وحققوا المـــناطات. "فاســـتنبطوا أحكاما فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكـــتاب والســـنة، تـــارة من نفس القول وتارة من معناه وتارة من علة الحكم"[356].

ومرتـــبة التحقق من كيفية النظر لها طرفان تتفاوت بينهما القرائح والأذهان، تبعا لاختلاف السبل والأفهام:

ــ فمـــن الناس من رأى أن الحكم الشرعي لا يعرف إلا بالتصريح الكلامـــــي المجـــــرد عـــن تتـــبع المعانـــي والأخذ بالعلل "وهو رأي الظاهرية"[357].

---

356) الموافقات 61/2.
357) نفسه 392/2.

ـ ومـــنهم من رأى أنه لا يؤخذ من ظاهر الكلام ولكن من استقراء المعاني والخوض في التأويل[358].

ـ ومنهم من رأى أنه يعرف بالجمع بين ظواهر النصوص وعللها "علـــى وجه لا يخل المعنى فيه بالنص ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظـــام واحـــد لا اخـــتلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمه أكثر العلماء الراسخين"[359].

وقيد الأم المتوجه إلى الراسخين متضمن لرغبته في الاعتراف من علمهم والنسج على منوالهم، لذلك ارتضى في السير بعمله بما اجتمع فيه الأمـــران، واتحد بسببه الطرفان لأن: "القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكـــن لينظر فيهما إلا عربي، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يـــتكلم فيهما، إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالما بهما، فإنه إذا كان كذلك لم يختلف عليه شيء من الشريعة"[360].

فهما أمران محققان لمفهوم التكامل لا زمان لمن أراد علم الأصول، فـــتوقف الاجتهاد على العربية مستمد من أن معظم التكاليف لا تعرف إلا مـــن جهتها، كما أن توقفه على العلم بالمقاصد مستمد من أن ضبط تلك الأحكام لا يتم إلا باستحضارها.

ولا يقـــال إن الاقتصـــار علـــى أحدهما نافع فيما هو مطلوب من اجـــتماعهما فالاغـــراق في الأخذ بالمعاني والعلل موقع في تحكيم الرأي مبعد عن أصل العمل بالألفاظ.

---

358) وفيه اتجاهان :

ـ أحدهمـــا : ذهب أصحابه إلى اطراح العمل بما يفهم من النصوص لفظا ومعنى "وادعوا علـــى مدلولات الألفاظ شيئا آخر بناء على تأويلات خاصة بهم وهم الباطنية الذين تعلقوا في تفاسيرهم بأطراف غير مألوفة في الفهم" ينظر الموافقات 392/2.

ـ والثانـــي : رام ممـــثلوه منحى الأخذ بالمعاني وتقديمها على الظواهر حتى "تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية، وهو رأي المتعمقين في القياس" الموافقات 293/2.

359) الموافقات 293/2.

360) نفسه 31/3.

كمـــا أن الوقوف على الظواهر واطراح العمل بالمصالح موقع في إهمال العلل وما تنطوي عليه من مقاصد، فكان اجتماعهما من هذا الوجه ضروريا لمن رام صناعة الاجتهاد.

وإمكـــان اجتماعهما يتصور بفرض النظر في الألفاظ والمقتضيات العامة للخطاب، مع رعي العلل والمساقات، وما يؤول إليه أمر المقاصد والغايات، وذلك من منظور كلي مطرد يخدم وحدة الشريعة ووحدة الفهم والتفسير.

ووحدة التفسير في منهجه قائمة على علاقات تقابلية بين المتبوعات وتوابعها، والكليات وجزئياتها، وقد حقق للفروع مشروعية الانخراط في ســلك أصولها، وبين أن نشد القطع شرط عند إجرائها، فعمدة ما جاء في الموافقـــات: "بـــيان كيفـــية اقتناص القطع من الظنيات وهي خاصية هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله"[361].

وقـــد جـــرت أثـــناء العـــرض جملة من المباحث بينت وجه تعلق المـــتقابلات ببعضها، وقيام جانب الخدمة بينها، كما لاح منها بيان الأخذ بمـــبدأ الأوضـــحية في ألفاظها والأولوية في كلياتها وظهر من هذا وذاك وجـــوب رعـــي التراتـــب عند إعمالها مع ما يتطلبه المقام من ضرورة الالتفات إلى الوقائع والمناطات، ولحظ مجاري العادات والخصوصيات، والنظر فيما تفضي إليه المآلات.

إلا أن الظفر بهذا الاجتماع مشروط بتتبع الحالات واستقراء مواقع الجزئيات وبابه كما قلت: العلم بالعربية والمقاصد الشرعية، فهما مجالان دلاليان جعلتهما منطلق بحثي وغاية طلبي.

وبمـــا أن المقـــام لا يســـمح باجـــترار المكرور، ولا يفسح لإعادة المســـطور، فإن نزعة الاقتداء أخذتني لأجري ما بقي من كلام على سنة

361) الموافقات 327/4.

مـــن اتخـــذ الخاتمة فرصة للدعوة إلى مواصلة المسير في ضوء ما بقي بحاجة إلى بحث وتحرير.

وأهـــم مـــا ينبغي التزود به في سلوك تلك المواصلة : استحضار الأمور الآتية :

1) معـــرفة القدر الذي يتحقق به مفهوم الدلالة عند الأصوليين، وقد جلى الموضـــوع جوانب من ذلك القدر مشفوعا بشيء من الكلام عنه عند المـــناطقة وأهـــل الـــبلاغة واللغويين، وظهر من ذلك أن للأصوليين مكانة متميزة في الأبحاث الدلالية، كما ظهر أن للشاطبي خاصية في تلـــك المكانـــة، استمد أصولها مما جرى به عرف التخاطب عند أهل اللسان، وما علم من قصد الشريعة عند صاحب التشريع.
2) معرفة ما يصدق عليه مفهوم الدليل، وقد بين المضوع أن نشد القطع خاصية فيه، بل هي خاصية الكتاب بتعبير صاحب الموافقات، وسبيل الظفـــر بـــالمطلوب اعتماد كليات قطعية مستقراة من جزئيات ظنية سواء كانت من ظواهر الألفاظ أم من مسالك العلل والأمارات.
3) معـــرفة ما يتطلبه مقام النظر عند الإعمال، وقد أظهرت الدراسة أنه مـــنوط باستحضار جوانب: الشرع والمكلف والمجتهد، وظهر أن هذا الأخير مبوأ للنظر في القصدين، وخدمة الطرفين.
4) معـــرفة مـــا يتطلبه مقام الاجتهاد بالنظر في الخصوصيات والأحوال وبابه: التحقق بالمناطات والعلم بالنيات ولحظ مجاري العادات.
5) العلـــم بما يستدعيه مجال الفتوى بالنظر في المآل، وقد بينت الدراسة أن استحضـــاره نـــافع في توجيه الأحكام التكليفية دافع كل تذرع أو تحايل يمس المقاصد الشرعية.

هـــذه المعطيات وغيرها محتاجة إلى صياغة منهجية وجهت الشاطبي لســـلوك طـــريقة مطـــردة قائمة على ضرورة الأخذ بكل ما يتطلبه

الموقـــف الدلالي بأبعاده اللفظية والسياقية والمقاصدية، والعمل على صهره في بوتقة كلية، قادرة على احتواء قضايا جزئية.

وقـــد حاولت في بداية هذه الدراسة أن أعرض للسمات المنهجية التي حددت مسار العمل الدلالي عنده، وظهر أنه سخر لها عدة علمية دعا بهـــا إلـــى الـــتحفظ من أخذ العلم بغير دليل ونبه على أن فقده موذن بالمشـــي على غير سبيل، فكان لتلك الدعوة حضور تجلت أبعاده في أصول كلية ضبط بها مختلف القضايا الدلالية.

ومازال الاهتمام بمنهج الإمام بحاجة إلى أبحاث أخرى أدعو إليها بعد الشـــعور بقلة البضاعة وضعف الاستطاعة فإن كان ما قدمت لا يعدو أن يكـــون بدايـــة، ففـــي ذلـــك حسب وكفاية، وإن كان فيه ما يعين اللاحقين فهو امتداد لجهود السابقين.

ومـــبدأ اســـتعانة الخلـــف بما نبه عليه السلف ميزان معلوم وطريق مـــأموم، إلا أن شـــغفي بعـــبء المـــزاولة أثناني عن التفرد بشرف المواصلة.

فعلـــى من رام اقتناص الفرصة وإزالة الدلسة أن يحكم زمامه ويوجه مرامه للأمور الآتية:

1) مضـــاعفة الاهـــتمام بمقاصد المكلفين، والعمل على تقصي أحوالها، ومعـــرفة مـــا يعـــتريها من ضروب الثبات والتغير والتفرد والتعدد والاختـــيار والاضطرار، مع العمل على إيجاد قانون يضبط علاقاتها ويميز بين أولها وثانيها، ويبين صور التطابق والتدافع فيها.
2) العمـــل على بحث أوجه التقابل بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وذلك بتعيين مسالكها وبيان أحوال المطالبة والمناقضة فيها.
3) العمل على إيجاد صيغ علمية للدلالة المقاصدية، ومحاولة ربطها بما يتطلـــبه المقام من الإلمام بالظروف والخصوصيات ورعي الأولويات بحسب الحالات والحاجات.

4) توجـــيه النظر إلى مفهوم الكليات، وبحث إمكان قدرتها على احتواء مختلف الجزئيات.

وقـــد وجدت في كلام الشاطبي ما يدل على أن الكليات الخمس شاملة لمـــا يظن أنه خارج عنها ــ وهو منها ــ وجعل لذلك ضوابط عامة مفادها أن مسمى الكلي يصدق على كل ما يتحقق به مفهومه، وقابليته لاحتواء ما يفيد هذا التحقق موكولة لأنظار المجتهدين.

وما ثار من خلاف حول إمكان إضافة كلي سادس هو المحافظة على العرض راجع لما أصله الشاطبي في قوله: "وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن إذايات النفوس"[362].

كمـــا أن مـــا وقع من تساؤل عن وجه الحصر في تلك القسمة معلوم لمـــن تتـــبع أحوال تعلق الكليات ببعضها، وقيام جانب الخدمة بينها، فالمداومة على الإخلال بما هو جزئي أو بما هو في مرتبة الحاجي أو التحســـيني مؤثر في ما هو كلي، موقع في التخلي عن مبدأ المحافظة على ما هو ضروري.

وبـــه تم ــ والحمد لله ــ الكلام عن منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي بحسب ما انتهى إليه القصد، وبلغ به الجهد فعسى أن يهيىء الله لقارئـــيه سبل الاستفادة من صحيحه وتقويم سقيمه، وأن يكون ما بذل فيه خالصا لوجهه الكريم والحمد لله رب العالمين.

---

362) الموافقات 46/3.

الفهارس العامة

1 ـ فهرس المصادر والمراجع

تفهرس مصادر ومراجع البحث ضمن مجموعات تقدم كالآتي :

المجموعة الأولى :
القرآن الكريم وما يتعلق به

1) القرآن الكريم :

نسخة ضبطت على قراءة ورش عن نافع من طريق يوسف أبي يعقوب الأزرق.

مجمع خادم الحرمين المدينة المنورة. د، ت.

2) أحكام القران :

لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي المتوفى سنة 370 هـ.

دار الكتاب العربي بيروت.

مصورة عن الطبعة الأولى سنة 1335 هـ.

3) أحكام القرآن :

لأبي بكر محمد بن العربي المعافري المتوفى سنة 543 هـ.

تحقيق علي محمد البجاوي.

دار الفكر. د، ت.

4) البرهان في علوم القرآن :

لبدر الدين الزركشي المتوفى سنة 794 هـ.

تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم.
دار المعرفة للطباعة بيروت.
الطبعة الثانية. د، ت.
5) تأويل مشكل القران :
لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة المتوفى سنة 278 هـ.
شرح أحمد صقر.
مكتبة المدينة المنورة.
الطبعة الثالثة : 1401 هـ ـ 1981 م.
6) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) :
لفخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة 606 هـ.
دار الكتب العلمية طهران.
الطبعة الثانية. د، ت.
7) الجامع لأحكام القرآن :
لأبي عبد الله القرطبي المتوفى سنة 671 هـ.
صححه أحمد عبد العليم البردوني.
دار الكتب المصرية.
الطبعة الثانية 1373 هـ ـ 1954 م.
8) العمدة في غريب القرآن :
لمكي بن أبي طالب القيسي المتوفى سنة 437 هـ.
تحقيق يوسف عبد الرحمان المرعشلي.
مؤسسة الرسالة بيروت.
الطبعة الأولى 1981 م.
9) مجاز القران :
لأبي عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة 210 هـ.
تحقيق فؤاد شركين.

مؤسة الرسالة.
الطبعى الثانية 1401 هـ 1981 م.
10) معاني القرآن :
لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء المتوفى سنة 207 هـ.
تحقيق محمد علي النجار وأحمد يوسف.
عالم الكتب بيروت.
الطبعة الثالثة 1403 هـ 1983 م.
11) معجم غريب القرآن :
مستخرجات من صحيح البخاري.
وضعه محمد فؤاد عبد الباقي.
دار المعرفة بيروت الطبعة الثانية. د، ت.

المجموعة الثانية :
السنة النبوية وما يتعلق بها

12) سنن الترمذي :
لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي المتوفى سنة 279هـ.
حققه وصححه : عبد الرحمان محمد عثمان.
دار الفكر بيروت.
الطبعة الثانية 1403 هـ ــ 1983 م.
13) سنن ابن ماجة :
لأبي عبد الله بن يزيد القزويني بن ماجة المتوفى سنة 275 هـ.

حقــق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه : محمد فؤاد عبد الباقي.
دار إحياء الكتب العربية. د، ت.

14) شرح السنة :
لأبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي المتوفى سنة 516هـ.
حققــه وعلــق علــيه وخــرج أحاديــثه : زهير الشاويش، وشعيب الأرناؤوط.
المكتب الإسلامي بيروت.
الطبعة الأولى : 1400 هـ.

15) صحيح البخاري :
الجــامع الصــحيح لأبــي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى سنة 256 هـ.
دار الفكر بيروت. 1401 هـ ـ 1981 م.

16) صحيح البخاري (ت 256 هـ) بشرح الكرماني :
دار إحياء التراث العربي بيروت.
الطبعة الثانية 1401 هـ ـ 1981 م.

17) صحيح مسلم :
الجامع الصحيح لمسلم بن الحجاج المتوفى سنة 261 هـ.
دار المعرفة بيروت. د، ت.

18) صــحيح مســلم المتوفى سنة 261 هـ بشرح النووي المتوفى سنة 676 هـ.
دار الفكر 1401 هـ ـ 1981 م.

19) فتح الباري :
شرح صحيح البخاري المتوفى سنة 256 هـ.
لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة 852 هـ.

رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه : محمد فؤاد عبد الباقي.
قام بتصحيحه : عبد العزيز بن عبد الله بن باز.
دار الفكر للطباعة والنشر 1379 هـ.
20) مسند الإمام أحمد بن حنبل المتوفى سنة 241 هـ :
المكتب الإسلامي للطباعة والنشر بيروت. د، ت.
21) معالم السنن :
لأبي سليمان الخطابي المتوفى سنة 388 هـ.
تحقيق : محمد شاكر، ومحمد حامد الفقي.
دار المعرفة بيروت 1400 هـ ـ 1980 م.
22) النهاية في غريب الحديث والأثر :
للإمام محب الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير المتوفى سنة 606 هـ.
تحقيق : محمود محمد الطناجي، وطاهر أحمد الزاوي.
المكتبة الإسلامية للحاج رياض الشيخ.
الطبعة الأولى 1383 هـ 1963 م.

المجموعة الثالثة :
كتب الدلالة واللغة والنحو

23) أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية لعبد القادر عبد الرحمن السعدي :
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالجمهورية العراقية.
إحياء التراث الإسلامي.
الطبعة الأولى 1406 هـ ـ 1986 م.

24) أساس البلاغة.
لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة 538 هـ.
تحقيق : عبد الرحيم محمود.
عرف به : أمين الخولي.
دار المعرفة بيروت. د، ت.
25) البحث النحوي عند الأصوليين :
لمصطفى جمال الدين.
دار الرشيد للنشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية.
سلسلة دراسات 228 ـ 1980 م.
26) التصور اللغوي عند الأصوليين :
للسيد أحمد عبد الغفار.
دار المعرفة، الجامعة الاسكندرية.
الطبعة الأولى 1401 هـ ـ 1981 م.
27) التفكير اللساني في الحضارة العربية :
لعبد السلام المسدي.
الدار العربية للكتاب 1981 م.
28) تهذيب اللغة :
لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري المتوفى سنة 370 هـ.
تحقيق : يعقوب عبد النبي.
مراجعة : محمد علي النجار.
الدار المصرية للتأليف والترجمة. د، ت.
29) جامع الدروس العربية :
للشيخ مصطفى الغلاييني.

المكتبة العصرية بيروت.
الطبعة الخامس عشرة 1401 هـ ـ 1981 م.
30) جمهرة اللغة :
لابن دريد أبي بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري المتوفى سنة 321 هـ.
طبعة جديدة بالأوفست دار صادر بيروت. د، ت.
31) حاشية العلامة أبي النجات 1016 هـ على شرح الشيخ خالد الأزهري ت 905 هـ على متن الأجرومية في علم العربية.
مطبعة النهضة 1368 هـ ـ 1949 م.
32) حاشية محمد علي الصبان ت 1206 هـ على شرح علي بن محمد الأشموني ت 900 هـ لألفية ابن مالك المتوفى سنة 672 هـ.
رتبه وضبطه وصححه : مصطفى حسين أحمد.
دار الفكر. د، ت.
33) الخصائص :
لأبي الفتح عثمان بن جني المتوفى سنة 393 هـ.
دار الكتاب العربي بيروت 1952 م.
34) دراسة المعنى عند الأصوليين :
لطاهر سليمان حمودة.
الدار الجامعية للطباعة والنشر الاسكندرية. د، ت.
35) دلائل الاعجاز :
لعبد القاهر الجرجاني المتوفى سنة 471 هـ.
تعليق وشرح : محمد عبد المنعم خفاجي.
مكتبة القاهرة. الطبعة الأولى 1389 هـ ـ 1969 م.
36) السيمياء :
لبيير غيرو.

ترجمة : أنطوان أبو زيد.
سوشبرس الدار البيضاء.
منشورات عويدات، بيروت ـ باريس.
الطبعة الثانية 1986 م.

37) شرح الأشموني ت 900هـ لألفية ابن مالك المتوفى سنة 672هـ :
رتبه وضبطه وصححه : مصطفى حسين أحمد.
دار الفكر. د، ت.

38) شـرح أبي إسحاق الشاطبي المتوفى سنة 790 هـ لألفية ابن مالك المتوفى 672 هـ في النحو :
مخطوط يوجد السفر الأول منه بخزانة القرويين بفاس رقم 523.

39) شرح ابن عقيل :
لبهاء الدين عبد الرحمن بن عقيل الهمداني المتوفى سنة 769هـ.
مكتبة السعادة بمصر.
الطبعة الرابع عشرة 1384 هـ ـ 1964م.

40) شرح المفصل للزمخشري المتوفى سنة 538 هـ :
لموفق الدين يعيش بن علي بن يعيش النحوي المتوفى سنة 643هـ.
عالم الكتب بيروت، مكتبة المثنى القاهرة. د، ت.

41) الصاحبي :
لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا المتوفى سنة 395 هـ.
تحقيق السيد أحمد صقر.
دار إحياء الكتب العربية. د، ت.

42) علم الدلالة :
لأحمد مختار عمر.
مكتبة دار العروبة للنشر و التوزيع الكويت.
الطبعة الأولى 1402 هـ ـ 1982 م.

43) علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق.
دراسة تاريخية تأصيلية نقدية.
الدكتور فايز الداية.
دار الفكر، الطبعة الأولى 1405 هـ ـ 1985 م.
44) ابن قيم الجوزية جهوده في الدرس اللغوي :
الدكتور طاهر سليمان حمودة.
دار الجامعات المصرية 1399 هـ.
45) الكامل في النحو والصرف والإعراب :
لأحمد قبش.
دار الجيل بيروت، الطبعة الثانية 1399 هـ ـ 1979 م.
46) الكتاب :
كتاب سيبويه لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المتوفى سنة 180 هـ.
تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون.
عالم الكتب بيروت. د، ت.
47) كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية :
لأبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي المتوفى سنة 322 هـ.
عارضه بأصوله وعلق عليه : حسين بن فيض الله الهمداني.
القاهرة 1957 م.
48) مبادىء في علم الأدلة :
رولان بارت.
ترجمة وتقديم : محمد البكري.
الدار البيضاء 1986 م.

49) المزهر في علوم اللغة وأنواعها :
للحافظ عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي المتوفى سنة 911هـ.
شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه : محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم.
دار الفكر. د، ت.

50) المشترك اللغوي نظريا وتطبيقا :
للدكتور محمد شاهين.
مكتبة وهبة، الطبعة الأولى 1400 هـ ـ 1980 م.

51) مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين. قضايا ونماذج الدكتور الشاهد البوشيخي.
القلم، الطبعة الأولى 1413 هـ ـ 1993 م.

52) نحو وعي لغوي :
الدكتور مازن المبارك.
مؤسسة الرسالة 1399 هـ ـ 1979 م.

المجموعة الرابعة :
أصول الفقه

53) الإبهاج في شرح المنهاج :
لعلي بن عبد الكافي السبكي المتوفى سنة 756 هـ وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة 771 هـ.
كتب هوامشه وصححه : جماعة من العلماء بإشراف الناشر.
دار الكتب العلمية بيروت.
الطبعة الأولى 1404 هـ ـ 1984 م.

54) إحكام الفصول في أحكام الأصول :
لأبي الوليد الباجي المتوفى سنة 474 هـ.
حققه وقدم له ووضع فهارسه : عبد المجيد تركي.
دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1407 هـ ـ 1986 م.
55) الإحكام في أصول الأحكام :
لسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي ت631 هـ.
مكتبة محمد علي صبيح. 1387 هـ ـ 1968 م.
56) الإحكام في أصول الأحكام :
لأبي محمد علي بن حزم الظاهري المتوفى سنة 456 هـ.
طبعة محققة ومقابلة على النسختين الخطيتين المحفوظتين بدار الكتب المصرية المرقمتين بـ: 11، 13.
كما قوبلت على النسخة التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر.
قدم له الأستاذ إحسان عباس. منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى 1400 هـ ـ 1980 م.
57) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول :
لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى سنة 1255 هـ.
دار المعرفة لبنان 1399 هـ ـ 1979 م.
58) أصول السرخسي :
لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهيب السرخسي الحنفي ت490هـ.
حقق أصوله : أبو الوفا الأفغاني.
عنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر اباد بالهند.
دار المعرفة بيروت 1393 هـ ـ 1973 م.

59) إعلام الموقعين عن رب العالمين :
لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية المتوفى سنة 751 هـ.
حققه وفصله وضبط غرائبه وعلق حواشيه : محمد محيي الدين عبد الحميد.
دار الفكر بيروت. د، ت.
60) الإقناع في مسائل الإجماع :
لأبي الحسن على بن محمد بن عبد الملك بن يحيى بن القطان المالكي المتوفى سنة 628هـ.
مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط رقم 10944.
61) الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم.
لابن السيد البطليوسي ت 521 هـ.
تحقيق : الدكتور محمد رضوان الداية.
دار الفكر، الطبعة الثالثة 1407 هـ ـ 1987 م.
62) البحر المحيط في أصول الفقه :
لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي المتوفى سنة 794هـ.
قام بتحريره : الدكتور سليمان الأشقر.
راجعه : الدكتور عبد الستار أبو غدة والدكتور محمد سليمان الأشقر.
دار الكتب. د، ت.
63) بدائع الفوائد :
لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي المشتهر بابن قيم الجوزية المتوفى سنة 751 هـ.
دار الكتاب العربي بيروت. د، ت.

64) البرهان في أصول الفقه :
لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني المتوفى سنة 478هـ.
حققه وقدمه ووضع فهارسه : الدكتور عبد العظيم الديب.
دار الأنصار القاهرة، الطبعة الثانية 1400 هـ.
65) تأسيس النظر :
لأبي زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي المتوفى سنة 430هـ.
طبع على نفقة مصطفى القباني ومحمد أمين الخانجي بالمطبعة الأدبية بمصر. د، ت.
66) تحرير مسألة القبول على ما تقتضيه قواعد الأصول والمعقول :
لأحمد بن مبارك السجلماسي المتوفى سنة 1156 هـ.
مخطوط في ملكية الفقيه العلامة محمد المنوني.
67) تعليل الأحكام :
للأستاذ محمد مصطفى شلبي.
دار النهضة العربية بيروت، الطبعة الثانية 1401 هـ ـ 1981 م.
68) تقريب الوصول إلى علم الأصول :
لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي المتوفى سنة 741هـ.
دراسة وتحقيق : محمد علي فركوس.
دار التراث الإسلامي للنشر والتوزيع الجزائر.
الطبعة الأولى 1410 هـ ـ 1990 م.
69) التقرير والتحبير :
شرح ابن أمير الحاج المتوفى سنة 879 هـ.
على تحرير الكمال بن الهمام المتوفى سنة 861 هـ في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية.
المطبعة الكبرى الأميرية بولاق مصر.
الطبعة الأولى 1316 هـ.

70) الحدود في الأصول :
لأبي الوليد الباجي المتوفى سنة 474 هـ.
تحقيق الدكتور نزيه حماد.
مؤسسة الزعبي بيروت، الطبعة الأولى 1392 هـ ـ 1973 م.
71) حسن التفهم والدرك لمسألة الترك :
للأستاذ محمد الصديق الغماري.
مطبعة وراقة سوريا طنجة. د، ت.
72) اختلاف أصول المذاهب :
للقاضي النعمان بن محمد الشيعي المتوفى سنة 351 هـ.
تقديم وتحقيق مصطفى غالب.
دار الأندلس للطباعة بيروت.
الطبعة الثالثة 1493 هـ ـ 1973 م.
73) الخطاب الشرعي وطرق استثماره :
للدكتور إدريس حمادي.
المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1994 م.
74) الرسالة :
للإمام الشافعي المتوفى سنة 204 هـ.
تحقيق : أحمد محمد شاكر.
كتب أبو الأشبال أحمد محمد شاكر.
1358 هـ ـ 1939 م.
75) رسالة في أصول الفقه لابن القصار عمر البغدادي المتوفى سنة 398 هـ.
مخطوط مصور عن مكتبة الأزهر 80/2 أصول الفقه.
76) رسالة في رعاية المصلحة :
لنجم الدين الطوفى المتوفى سنة 716 هـ.

تحقيق وتعليق : الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح.
الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى 1413 هـ ـ 1993 م.
77) رسالة الكرخي :
لأبي الحسن الكرخي المتوفى سنة 340 هـ.
طبع بالمطبعة الأدبية بمصر. د، ت.
78) روضة الناظر وجنة المناظر :
لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ت 620 هـ.
دار الكتب العلمية بيروت.
الطبعة الأولى 1401 هـ ـ 1981 م.
79) شرح البرهان :
لعلي بن إسماعيل بن علي بن عطية الأبياري ت 618 هـ.
نسخة خطية بخزانة الجامع الكبير بمكناس رقم 95.
80) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح :
لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى سنة 791 هـ.
دار الكتب العلمية بيروت 1377 هـ ـ 1957 م.
81) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول :
لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي المالكي المتوفى سنة 684 هـ.
حققه : طه عبد الرؤوف.
دار الفكر 1393 هـ ـ 1973 م.
82) شرح عضد الملة والدين المتوفى سنة 756 هـ لمختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب المالكي المتوفى سنة 646 هـ :
دار الكتب العلمية بيروت. د، ت.
83) شرح الجلال شمس الدين أحمد المحلي على متن جمع الجوامع :
للإمام تاج الدين عبد الوهاب السبكي المتوفى سنة 771 هـ.

دار الفكر. د، ت.

84) شرح مختصر الروضة :

لنجم الدين أبي الربيع سليمان الطوفى المتوفى سنة 716 هـ.

تحقيق : الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي.

مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1407 هـ ـ 1987 م.

85) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل :

للغزالي ت 505 هـ.

تحقيق : الدكتور حمد الكبيسي.

مطبعة الإرشاد بغداد 1390 هـ ـ 1971 م.

86) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

لابن قيم الجوزية المتوفى سنة 751 هـ.

قدم له وعرف به : محيي الدين عبد الحميد.

راجعه وصححه : أحمد عبد الحليم العسكري.

دار الفكر. د، ت.

87) علم أصول الفقه في ثوبه الجديد :

لمحمد جواد مغنية.

دار العلم للملايين، الطبعة الثانية 1980 م.

88) علم الجذل في علم الجدل :

لنجم الدين الطوفى المتوفى سنة 716 هـ.

تحقيق : فولنهارت هاينريشس.

دار النشر : فرانز تشتاينر. 1408 هـ ـ 1987 م.

89) غاية الوصول شرح لب الأصول :

كلاهما لأبي يحيى زكريا الأنصاري المتوفى سنة 926 هـ.

شركة مكتبة أحمد بن سعد بن نبهان، سوريا. د، ت.

90) قواعد الأحكام في مصالح الأنام :
لأبي محمد عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام المتوفى سنة 660 هـ.
طبعة روجعت على نسخة المرحوم محمد بن التلاميذ الشنقيطي.
دار الكتب العلمية. د، ت.
91) كشف الأسرار :
لعبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي المتوفى سنة 730 هـ.
دار الكتاب العربي بيروت.
طبع بالأوفست سنة 1394 هـ ـ 1974 م.
92) الكوكب الدري في تخريج الفروع الفقهية على المسائل النحوية لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي المتوفى سنة 771هـ.
حققه الدكتور عبد الرزاق السعدي.
راجعه الدكتور عبد الستار أبو غدة.
نشر وزارة الأوقاف بالكويت.
الطبعة الأولى 1404 هـ ـ 1984 م.
93) اللمع في أصول الفقه :
لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي المتوفى سنة 476 هـ.
دار الكتب العلمية بيروت.
الطبعة الأولى 1405 هـ ـ 1985 م.
94) المحصول في علم الأصول :
لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفى سنة 606هـ.
دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني.
الطبعة الأولى 1399 هـ ـ 1979 م.
وطبعة أخرى غير محققة صدرت عن دار الكتب العلمية بيروت.
الطبعة الأولى 1408 هـ ـ 1988 م.

95) المحصول في علم الأصول :
لأبي بكر بن العربي المتوفى سنة 543 هـ.
مخطوط بخزانة المرحوم علال الفاسي بالرباط رقم 475 ع.
96) المدخل إلى علم أصول الفقه :
لمحمد معروف الدواليبي.
دار الكتاب الجديد مطابع دار العلم للملايين 1965 م.
97) مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول :
لمنلا خسرو المتوفى سنة 885 هـ.
المطبعة العثمانية 1313 هـ.
98) المرافق على الموافق :
لمصطفى بن محمد بن فاضل الشنقيطي المتوفى سنة 1328 هـ.
مطبعة أحمد يمني بفاس 1324 هـ.
99) المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين :
الدكتور محمد العروسي عبد القادر.
دار حافظ للنشر والتوزيع.
الطبعة الأولى 1410 هـ ـ 1990 م.
100) المستصفى من علم أصول الفقه :
لأبي حامد الغزالي المتوفى سنة 505 هـ.
دار الفكر للطباعة بيروت. د، ت.
101) المسودة في أصول الفقه :
تتابع على تصنيفه ثلاثة من ال تيمية وهم :
مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، وشهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام، وشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم.

جمعهـا شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحنبلـي المـتوفى سنة 745 هـ. حقق أصوله وضبط مشكله وعلق حواشيه : محيي الدين عبد الحميد.
مطبعة المدني بالقاهرة. د، ت.
102) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه :
لعبد الوهاب خلاف المتوفى سنة 1956 م.
دار القلم الكويت، الطبعة الرابعة 1398 هـ ـ 1978 م.
103) مقاصد الشريعة الإسلامية :
لمحمد الطاهر بن عاشور المتوفى سنة 1393 هـ.
نشر الشركة التونسية للتوزيع.
الطبعة الأولى 1978 م.
104) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها :
لعلال الفاسي المتوفى سنة 1394 هـ.
مكتبة الوحدة العربية الدار البيضاء 1392 هـ ـ 1963 م.
ومؤسسة النجاح، الطبعة الرابعة 1411 هـ ـ 1991 م.
105) المعتمد في أصول الفقه :
لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المتوفى سنة 436هـ.
قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس.
دار الكتب العلمية بيروت.
الطبعة الأولى 1403 هـ ـ 1983 م.
106) المغني في أبواب التوحيد والعدل :
إملاء القاضي أبي الحسن عبد الجبار المعتزلي المتوفى سنة 415هـ.
أشرف على إحيائه طه حسين.
حرر نصه من مصورة واحدة أمين الخولي.
المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة. د، ت.

107) ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل :
لأبي محمد علي بن حزم الظاهري المتوفى سنة 456 هـ.
تحقيق سعيد الأفغاني.
مطبعة جامعة دمشق 1379 هـ ـ 1960 م.
108) منار أصول الفتوى وقواعد الإفتاء :
لإبراهيم اللقاني ت 1041 هـ.
تقديم وتحقيق الأستاذ عبد الله الهلالي.
رسالة دبلوم الدراسات العليا، شعبة الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس 1991 ـ 1992 م.
109) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل :
لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمرو بن الحاجب المتوفى سنة 646 هـ.
دار الكتب العلمية بيروت.
الطبعة الأولى 1405 هـ ـ 1985 م.
110) المنخول من تعليقات الأصول :
لأبي حامد الغزالي المتوفى سنة 505 هـ.
حققه وخرج نصه وعلق عليه : الدكتور محمد حسن هيتو.
دار الفكر، الطبعة الثانية دمشق 1400 هـ ـ 1980 م.
111) الموافقات في أصول الشريعة :
لأبي إسحاق الشاطبي ت 790 هـ.
عليه شرح جليل للشيخ عبد الله دراز.
المكتبة التجارية الكبرى بمصر. د، ت.
112) ميزان الأصول في نتائج العقول (المختصر) :
لعلاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي ت539هـ.

طبع على نفقة إدارة إحياء التراث الإسلامي بمصر.
حققه وعلق عليه الدكتور محمد زكي عبد البر.
الطبعة الأولى 1404 هـ ــ 1984 م. مطابع الدوحة الحديثة.
113) النبذة الكافية في أحكام أصول الدين :
لأبي محمد علي بن حزم الظاهري المتوفى سنة 456 هـ.
تحقيق أحمد عبد العزيز.
دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1405 هـ ــ 1985 م.
114) النص والاجتهاد :
للسيد عبد الحسين شرف الدين الشيعي.
دار النهج لبنان، الطبعة الثانية 1380 هـ ــ 1960 م.
115) نظرية الباعث في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي :
لحليمة أيت حمودي.
دار الحداثة بيروت، الطبعة الأولى 1986 م.
116) نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء :
للدكتور محمد الروكي.
منشورات كلية الاداب والعلوم الإنسانية بالرباط.
سلسلة رسائل وأطروحات رقم 25.
مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1994 م.
117) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي :
للدكتور أحمد الريسوني.
المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
الطبعة الأولى 1411 هـ ــ 1991 م.
118) نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول :
للقاضي البيضاوي المتوفى سنة 686 هـ.
تأليف جمال الدين الإسنوي المتوفى سنة 771 هـ.

المطبعة الكبرى بولاق مصر.

الطبعة الأولى 1316 هـ.

المجموعة الخامسة :
الفقه والفتاوي

119) الأم :

لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي ت 204 هـ.

دار الفكر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية 1403 هـ ــ 1983 م.

120) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.

لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني ت 587 هـ.

المكتبة الإسلامية تركيا، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الثانية 1394 هـ ــ 1974 م.

121) بداية المجتهد ونهاية المقتصد :

لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ت 595 هـ.

دار الفكر، بيروت. د، ت.

122) البهجة في شرح التحفة :

لأبي الحسن علي بن عبد السلام التسولي ت 1258 هـ.

دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثالثة 1379 هـ.

123) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام.

للإمام برهان الدين أبي الوفاء إبراهيم بن فرحون اليعمري ت 799 هـ.

المطبعة العامرة الشريفة بمصر، الطبعة الأولى 1301 هـ.

124) حاشـــية الدسوقي المتوفى سنة 1230 هـــ على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير ت 1201 هـــ.
دار الفكر. د، ت.
125) الخرشي على مختصر خليل :
لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن علي الخرشي ت 1101 هـــ.
دار الفكر. د، ت.
126) الـــذب عـــن مذهب مالك في شيء من أصوله، وبعض مسائل من فـــروعه وكشـــف مـــا لبس به بعض أهل الخلاف وجهله من مخارج الأسلاف.
لأبي محمد بن عبد الرحمان بن أبي زيد القيرواني ت 386 هـــ.
مخطوط بخزانة تشتربتي رقم 4475.
127) الاستغناء في الفروق والاستثناء :
لمحمد بن أبي سليمان البكري المتوفى سنة 871 هـــ.
تحقيق الدكتور سعود بن مسعد بن مساعد الثبيتي.
مركز إحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة.
الطبعة الأولى 1408 هـــ ـــ 1988 م.
128) شرح حدود ابن عرفة المتوفى سنة 803 هـــ :
للشيـــخ أبي عبد الله محمـــد الأنصـــاري المشهور بالرصاع التونسي ت 894 هـــ.
وزارة الأوقـــاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية 1412 هـــ ـــ 1992 م.
129) الشرح الكبير (للمقنع في فقه الحنابلة المسمى بالشافي) :
بهامش المغني لأبي الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي المتوفى سنة 682 هـــ.

دار الكــتاب العربي، طبعة جديدة بالأوفست بعناية جماعة من العلماء 1392 هـــ ـــ 1972 م.
130) شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب :
لأحمد بن علي المنجور المتوفى سنة 955 هـــ.
طبع على الحجر بفاس في حدود 1305هـــ.
131) غمــز عيون البصائـــر، شرح كتاب الأشباه والنظائـــر لابن نجيم ت 970 هـــ :
لأحمد بن محمد الحموي المتوفى سنة 1098 هـــ.
دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1405 هـــ ـــ 1985 م.
132) فتاوى الإمام الشاطبي المتوفى سنة 790 هـــ.
حققها وقدم لها الدكتور محمد أبو الأجفان.
الطبعة الثانية 1406 هـــ ـــ 1985 م.
133) الفـــروع في فقـــه الإمـــام أبي عبـــد الله أحمـــد بن حنبل المتوفى سنة 241 هـــ :
لأبـــي عـــبد الله بن مفلح (ت 884 هـــ) وقف على طبعه السيد محمد رشيد رضا.
مطبعة المنار بمصر، الطبعة الأولى 1341 هـــ.
134) الفقه الإسلامي وأدلته :
لوهبة الزحيلي.
دار الفكر، الطبعة الثانية 1405 هـــ ـــ 1985 م.
135) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي :
لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي المتوفى سنة 1376 هـــ.
خرج أحاديثه وعلق عليه : عبد العزيز بن عبد الفتاح القاري.
طبع على نفقة المكتبة العلمية المدينة المنورة.
الطبعة الأولى 1396 هـــ.

136) قواعد المقري :
لأبي عبد الله المقري المتوفى سنة 758 هـ.
نسخة مصورة عن نسخة مخطوطة.
137) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي :
لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي المتوفى سنة 463 هـ.
دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1407 هـ ـ 1987 م.
138) كشاف القناع على متن الإقناع :
للشيخ منصور بن يوسف بن البهوشي.
راجعه وعلق عليه : الشيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال.
مكتبة النصر الحديثة الرياض. د، ت.
139) المبسوط :
لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة 490 هـ.
باشر تصحيحه محمد راضي الحنفي بمساعدة جماعة من العلماء.
دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت.
أعيد طبعه بالأوفست، الطبعة الثالثة 1398 هـ ـ 1978 م.
140) المجموع، شرح المهذب :
للإمام أبي زكريا محيى الدين بن شرف النووي المتوفى سنة 676هـ.
دار الفكر. د، ت.
141) المختصر الفقهي :
لابن عرفة المتوفى سنة 803 هـ.
مخطوط بالخزانة العامة بالرباط رقم 76 ك ضمن مجموع.
142) المدونة الكبرى :
للإمام مالك بن أنس المتوفى سنة 179 هـ.

روايـــــة سحنون بن سعد التنوخـــي عن الإمام عبد الرحمن بن القاسم ت 191 هـــ.
المطبعة الخيرية لعمر حسين الخشاب، الطبعة الأولى 1324 هـــ.
143) المعيار المعرب، والجامع المغرب في فتاوى أهل إفريقية والمغرب.
لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي المتوفى سنة 914 هـــ.
خرجه جماعة من العلماء بإشراف الدكتور أحمد حجي.
نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية 1401هـــ ـــ 1981 م.
144) المنتقى :
شـــــرح موطـــا مالك، لأبي الوليد سليمــــان بن خلف الباجي المتوفى سنة 474 هـــ.
مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الرابعة 1404 هـــ ـــ 1984 م.
145) المنثور في القواعد :
لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي المتوفى سنة 794 هـــ.
حققه الدكتور تيسير فائق أحمد محمود.
راجعه الدكتور عبد الستار أبو غدة.
المطابع التجارية بالكويت، الطبعة الثانية 1405 هـــ ـــ 1985 م.
146) منح الجليل :
شرح على مختصر خليل للشيخ عليش المتوفى سنة 1299 هـــ.
دار الفكر، الطبعة الأولى 1404 هـــ ـــ 1984 م.
147) مواهب الجليل :
شـــرح مختصـــر خليل لأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب ت 984 هـــ.
دار الفكر، الطبعة الثانية 1398 هـــ ـــ 1978 م.

148) نوازل ابن هلال إبراهيم السجلماسي المتوفى سنة 903 هـ.
طبعة حجرية. د، ت.

المجموعة السادسة :
المنطق والفكر

149) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد :
لأبي المعالي عبد الملك الجويني المتوفى سنة 478 هـ.
حققه وعلق عليه وقدم له : الدكتور محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد.
مطبعة السعادة مصر 1369 هـ ـ 1950 م.
150) الأسس المنطقية للاستقراء :
لمحمد باقر الصدر.
دار المعارف بيروت، الطبعة الرابعة. د، ت.
151) الإشارات والتنبيهات :
لأبي علي بن سينا المتوفى سنة 428 هـ.
مع شرح نصير الدين الطوسي وتحقيق الدكتور سليمان دنيا.
دار المعارف مصر 1960 م.
152) الإفادات والإنشادات :
لأبي إسحاق الشاطبي المتوفى سنة 790 هـ.
تحقيق الدكتور محمد أبو الأجفان.
مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى 1403 هـ ـ 1983 م.
153) (كتاب) الألفاظ المستعملة في المنطق لأبي نصر الفارابي المتوفى سنة 339 هـ :

حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، الطبعة الثانية.
دار المشرق بيروت. د، ت.
154) الأوائل :
لابن هلال العسكري من القرن الرابع الهجري.
تحقيق محمد المصري ووليد القصاب.
منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق 1975 م.
155) تجديد المنهج في تقويم التراث :
للدكتور طه عبد الرحمن.
المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1994 م.
156) التقريـــب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية
لابن حزم الظاهري المتوفى سنة 456 هـــ :
تحقيق الدكتور إحسان عباس.
منشورات دار مكتبة الحياة. د، ت.
157) جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله :
لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي المتوفى سنة 463هـــ.
دار الفكر. د، ت.
158) الحيوان :
لأبي عثمان عمرو الجاحظ المتوفى سنة 255 هـــ.
تحقيق عبد السلام محمد هارون.
مطبعة الحلبي بمصر، الطبعة الثانية. د، ت.
159) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة :
لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة المتوفى سنة 276 هـــ.
دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1405 هـــ ـــ 1985 م.
160) درء تعارض العقل والنقل :

لأبـــي العبـــاس تقي الديـــن أحمـــد بن عبد الحليم بن تيمية المتوفى سنة 728 هـــ.
تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم.
الطبعة الأولى 1399 هـــ ـــ 1979 م.

161) روضـــة التعريف بالحب الشريف للسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة 776 هـــ :
عارضه بأصوله وعلق عليه الدكتور محمد الكتاني.
دار الثقافة بيروت، الطبعة الأولى 1970 م.

162) شرح أبي عبد الله محمد بن الحسن البناني ت 1194 هـــ على متن السلم في علم المنطق للأخضري :
طبع على نفقة الحاج الطيب التازي المغربي.
المطبعة الأميرية ببولاق بمصر، الطبعة الأولى 1318 هـــ.

163) صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام :
لجلال الدين السيوطي ت 911 هـــ.
علق عليه الدكتور سامي النشار.
دار الكتب العلمية بيروت. د، ت.

164) (كتاب) العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر :
وهو تاريخ عبد الرحمن بن خلدون المتوفى سنة 808 هـــ.
منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة 1959 م.

165) الاعتصام :
لأبي إسحاق الشاطبي المتوفى سنة 790 هـــ.
وبه توثيق السيد محمد رشيد رضا.
مكتبة الرياض الحديثة 1332 هـــ.

166) العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ :
لصالح بن مهدي المقبلي اليمني المتوفى سنة 1108 هـ.
طبع بمصر، الطبعة الأولى 1328 هـ.
167) الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم :
لأبي المعالي عبد الملك الجويني المتوفى سنة 478 هـ.
تحقيق، دراسة، فهارس : عبد العظيم الديب.
مطبعة نهضة مصر، الطبعة الثانية 1401 هـ.
168) الكامل في التاريخ :
لعز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني المعروف بابن الأثير المتوفى سنة 630 هـ.
دار صادر بيروت، 1385 هـ ـ 1965 م.
169) اللمحة البدرية في الدولة النصرية :
للسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة 776 هـ.
قدم له وحققه : محب الدين الخطيب.
منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الثانية 1978 م.
170) المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر الهجري للصعيدي عبد المتعال مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز، الطبعة الثانية 1382 هـ ـ 1962 م :
171) المجلة العربية للعلوم الإنسانية. مقال : دراسة في القصد والمنطق والأنطلوجيا لشفيقة بستنكي العدد 10 المجلد 3 جامعة الكويت :
172) مجلة الفكر والفن المعاصر القاهرة :
العدد 122 يناير 1993 م.
173) مجلة المعرفة :
ثقافية شهرية، السنة الثالثة والعشرون : العدد 266 أبريل 1984 م.

174) معيار العلم في فن المنطق :
لأبي حامد الغزالي (ت 505 هـ) دار الأندلس بيروت، الطبعة الثالثة 1401 هـ ـ 1981م.
175) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم :
لأحمد بن مصلح المعروف بطاش كبرى زاده، طبعة الهند 1328هـ.
176) (كتاب) مفتاح العلوم :
لأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكى ت 626هـ.
دار الكتب العلمية لبنان. د، ت.
177) الملل والنحل :
لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني المتوفى سنة 548 هـ.
تحقيق الدكتور سيد كيلاني. مطبعة البابي الحلبي بمصر 1387 هـ ـ 1967 م.
178) منطق أرسطو :
حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي.
دار القلم بيروت، الطبعة الأولى 1980 م.
179) منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث :
للدكتور عادل فاخوري.
دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 1980 م.
180) المواقف في علم الكلام :
لعبد الرحمن بن أحمد الإيجبي المتوفى سنة 756 هـ.
عالم الكتب بيروت. د، ت.

المجموعة السابعة :
المعاجم اللغوية

181) تاج العروس من جواهر القاموس :

لمحب الدين أبي فيض محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي ت 1205 هـ.

دار الفكر للطباعة والنشر. د، ت.

182) التعريفات :

للشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى سنة 816 هـ.

ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر.

دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1403 هـ ـ 1983 م.

183) طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية :

لنجم الدين بن حفص النسفي المتوفى سنة 537 هـ.

مراجعة وتحقيق الشيخ خليل الميس.

دار القلم، الطبعة الأولى 1406 هـ ـ 1986 م.

184) (كتاب) العين للخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى سنة 175هـ.

تحقيق : الدكتور عبد الله درويش.

مطبعة العاني بغداد 1386 هـ ـ 1967 م.

185) القاموس المحيط :

للفيروز آبادي ت 817 هـ ترتيب الطاهر أحمد الزاوي.

دار الفكر بيروت، الطبعة الثالثة. د، ت.

186) كشاف اصطلاحات الفنون :

لمحمد علي الفاروقي التهانوي.

تحقيق الدكتور لطفي عبد البديع.

راجعه الأستاذ أمين الخولي.

دار الكتاب العربي. د، ت.

وطبعة أخرى بتصحيح المولى محمد وجيه والمولى عبد الحق والمولى غلام قادم 1862 م.

187) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون :
لمصطفى بن عبد الله الشهير بجاجي خليفة المتوفى سنة 1067هـ.
عني به : محمد شرف الدين ورفعت الكليسي.
أعيد طبعه بالأوفست، منشورات مكتبة المثنى بغداد. د، ت.

188) الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية :
لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي المتوفى سنة 1094هـ.
قابله على نسخة خطية ووضع فهارسه الدكتور : عدنان درويش.
مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى 1412 هـ ـ 1992 م.

189) لسان العرب :
لابن منظور المتوفى سنة 711 هـ.
قدم له الشيخ عبد الله العلايلي.
أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة : يوسف خياط.
دار الجيل بيروت، وطبعة دار صادر بيروت لبنان. د، ت.
وكذا دار لسان العرب بيروت 1988 م.

190) معجم مقاييس اللغة :
لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا المتوفى سنة 395 هـ.
تحقيق : عبد السلام محمد هارون.
دار الفكر بيروت 1399 هـ ـ 1979 م.

191) المعجم الوسيط :
قام بإخراجه : إبراهيم مصطفى وحامد عبد القادر وأحمد حسن الزيات ومحمد علي النجار.
أشرف على طبعه : عبد السلام هارون.
المكتبة العلمية طهران. د، ت.

192) المفردات في غريب القرآن :
لأبـــي القاســـم الحسن بن محمد المعروف بالرغب الاصفهاني المتوفى سنة 502 هـــ.
تحقيق وضبط : محمد سيد كيلانـي.
دار المعرفة للطباعة بيروت. د، ت.

المجموعة الثامنة :
التراجم والطبقات

193) الإحاطة في أخبار غرناطة :
لذي الوزارتين لسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة 776 هـــ.
حقق نصه ووضع مقدمته وحواشيه محمد عبد الله عنان.
مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الأولى 1394 هـــ ـــ 1974 م.
194) أسد الغابة في معرفة الصحابة :
لعز الدين بن الأثير المتوفى سنة 630 هـــ.
دار الفكر بيروت. د، ت.
195) الأعلام :
لخـــير الديـــن الزركلـــي، قـــاموس لأشـــهر الرجال والنساء والعرب والمستعربين والمستشرقين.
دار العلم للملايين بيروت، الطبعة الرابعة 1979 م. والطبعة السادسة 1984 م.
196) أعلام المغرب العربي :
للأستاذ عبد الوهاب بن المنصور.
المطبعة الملكية الرباط 1378 هـــ.

197) إعمال الاعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، وما يجر ذلك من شجون الكلام.
للسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة 776 هـ.
اعتنى بتصحيحه ونشره ألا في بروفنصال.
المطبعة الجديدة نهج المامونية رباط الفتح 1353 هـ ـ 1934 م.
198) إنباه الرواة على أنباه النحاة :
لأبي الحسن علي بن يوسف القفطي المتوفى سنة 646 هـ.
تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى 1369 هـ.
199) برنامج المجاري :
لأبي عبد الله محمد المجاري الأندلسي المتوفى سنة 862 هـ.
تحقيق الدكتور محمد أبو الأجفان، الطبعة الأولى 1982 م.
200) بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس :
لأحمد بن يحيى بن أحمد الضبي المتوفى سنة 599 هـ.
الطبعة الأولى 1884 م.
201) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة :
لجلال الدين السيوطي المتوفى سنة 911 هـ.
تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم.
دار الفكر بيروت، الطبعة الثانية 1399 هـ ـ 1970 م.
202) البلغة في تاريخ أئمة اللغة :
للفيروزابادي الشيرازي المتوفى سنة 817 هـ.
تقديم محمد المصري.
منشورات وزارة الثقافة دمشق 1972 م.
203) تاريخ الأدب العربي :
كارل بروكلمان، نقله إلى العربية : الدكتور عبد الحليم النجار.

دار المعارف بمصر 1962 م.
204) تاريخ بغداد لأبي بكر محمد بن علي الخطيب البغدادي المتوفى سنة 463 هـ :
عني بتصحيحه السيد محمد سعيد العرفي.
طبع للمرة الأولى بنفقة مكتبة الخانجي بالقاهرة والمكتبة العربية ببغداد سنة 1931 م. واعتمدت طبعة أخرى نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة. د، ت.
205) تاريخ قضاة الأندلس :
لأبي الحسن عبد الله بن الحسن النباهي من القرن الثامن الهجري.
دار الافاق الجديدة بيروت، الطبعة الخامسة 1403 هـ ـ 1983 م.
206) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك.
للقاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي المتوفى سنة 544هـ.
تحقيق جماعة من العلماء.
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية، الطبعة الأولى 1401 هـ ـ 1981 م.
واعتمدت أيضا الطبعة الثانية 1403 هـ ـ 1983.
207) تهذيب التهذيب :
لشهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني المتوفى سنة 852 هـ.
دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى 1404 هـ ـ 1984 م.
208) حسن المحاضرة :
لجلال الدين السيوطي المتوفى سنة 911 هـ.
عني به محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة 1387 هـ.
209) دائرة المعارف :
قاموس عام لكل فن ومطلب بإدارة فؤاد أفرم البستاني.
بيروت 1962 م.

210) درة الحجال في أسماء الرجال :
لأبي العباس أحمد بن محمد المكناسي الشهير بابن القاضي المتوفى سنة 1025 هـ.
تحقيق : الدكتور محمد الأحمدي أبو النور.
دار التراث القاهرة، الطبعة الأولى 1391 هـ ـ 1971 م.
211) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة :
لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى سنة 852 هـ.
مطبعة المدني بالقاهرة 1387 هـ ـ 1967 م.
212) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب :
لبرهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون المتوفى سنة 799 هـ.
دار الكتب العلمية بيروت. د، ت.
213) سير أعلام النبلاء :
لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة 748 هـ.
مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الرابعة 1406 هـ ـ 1986 م.
214) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية :
لمحمد بن محمد مخلوف.
دار الفكر بيروت. د، ت.
215) شذرات الذهب في أخبار من ذهب :
لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي المتوفى سنة 1089 هـ.
منشورات الآفاق الجديدة بيروت. د، ت.
ودار الكتب المصرية، الطبعة الثانية 1399 هـ ـ 1979 م.
216) طبقات الشافعية الكبرى :
لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي ت771هـ.
طبع على نفقة مولاي أحمد بن عبد الكريم القادري المطبعة الحسنية. د، ت.

217) طبقات المالكية :
لمؤلف غير مذكور.
مخطوط بالخزانة العامة الرباط رقم 3928 د.
218) طبقات المفسرين :
لجلال الدين السيوطي المتوفى سنة 911 هـ.
دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى 1403 هـ ـ 1983 م.
219) العبر في أخبار من غبر :
للحافظ الذهبي المتوفى سنة 748 هـ.
سلسلة التراث العربي الكويت، الطبعة الأولى 1961 م.
220) غاية النهاية في طبقات القراء :
لأبي الخير بن الجزري المتوفى سنة 833 هـ.
الطبعة الأولى بيروت 1352 هـ ـ 1933 م.
والطبعة الثانية دار الكتب العلمية بيروت 1400 هـ ـ 1980 م.
221) الفتح المبين في طبقات الأصوليين :
لعبد الله مصطفى المراغي.
دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية 1394 هـ ـ 1974 م.
222) فهرس أحمد المنجور ت 995 هـ :
تحقيق الدكتور محمد حجي.
مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر.
سلسلة الفهارس رقم 1 الرباط 1976 م.
223) الفهرست لابن النديم (ت 385 هـ) :
دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان. د، ت.
ومكتبة الاستقامة بالقاهرة. د، ت.
224) فهرس الفهارس والأثبات، ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات
لعبد الحي بن عبد الكبير الكتاني :

باعتناء الدكتور إحسان عباس.
دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية 1402 هـ ــ 1982 م.
225) الفوائد البهية في تراجم الحنفية :
لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي المتوفى سنة 1304 هـ.
مطبعة السعادة القاهرة، الطبعة الأولى 1334 هـ.
226) الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة :
لمحمد بن محمد الغزي المتوفى سنة 1061 هـ.
بيروت. د، ت.
227) لسان الميزان :
لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ت852هـ.
دار الفكر. د، ت.
228) معجم المؤلفين ــ تراجم مصنفي الكتب العربية :
وضع عمر رضا كحالة.
مكتبة المثنى 1376 هـ ــ 1957 م.
ونسخة مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الأولى 1414 هـ ــ 1993م.
229) الموسوعة العربية الميسرة :
لجماعة من المؤلفين.
دار الشعب، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر بإشراف شفيق غربال.
الطبعة الثانية 1972 م.
230) نثير فرائد الجمان في نظم فحول الزمان :
لابن الأحمر إسماعيل علي بن يوسف بن محمد المتوفى سنة 807هـ.
دراسة وتحقيق محمد رضوان الداية.
دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع 1967 م.
231) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة :
ليوسف بن تغري بردي الأتابكي المتوفى سنة 874 هـ.

دار الكتب القاهرة، الطبعة الأولى 1936 م.
232) نزهة الألباء في طبقات الأدباء :
لأبي البركات كمال الدين الأنباري المتوفى سنة 577هـ.
تحقيق أبو الفضل إبراهيم.
دار نهضة مصر القاهرة. د، ت.
233) نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة :
للشيخ محمد طنطاوي.
تعليق عبد العظيم الشناوي ومحمد عبد الرحمن الكردي.
الطبعة الثانية 1389 هـ ـ 1969 م.
234) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب :
للشيخ أحمد بن محمد المقري التلمساني المتوفى سنة 1041 هـ.
حققه الدكتور إحسان عباس.
دار صادر بيروت 1388 هـ ـ 1978 م.
235) نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأبي العباس أحمد بن محمد بن أقيت المعروف ببابا التنبكتي المتوفي سنة 1032 هـ.
دار الكتب العلمية بيروت. د، ت.
ودار الفكر بيروت. د، ت.
236) هدية العارفين :
لإسماعيل باشا البغدادي.
وكالة المعارف استانبول 1951 م.
أعيد طبعه بالأوفست بمكتبة المثنى ببغداد.
237) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان المتوفى سنة 681 هـ.
تحقيق الدكتور إحسان عباس.
دار الثقافة بيروت 1972 م.

2 ـ فهرس الموضوعات